SAUTON

COMMENT DISCRIMINER LE SPECTATEUR DU SPECTACLE ? DRG-DRÇYA-VIVEKA



COLLECTION « VANDÉ MĀTARAM »

IV

COMMENT DIȘCRIMINER LE SPECTATEUR DU SPECTACLE ?

DṚG-DṚÇYA-VIVEKA

TRADUIT DE L'ANGLAIS

par

MARCEL SAUTON

ADRIEN-MAISONNEUVE

LIBRAIRE-ÉDITEUR

11, RUE SAINT-SULPICE, PARIS (VIe)

—

1946

au Prof. Suniti Kumar Chatterji
en témoignage d'appréciation de l'énorme
travail culturel que
vous avez fait.
Avec ma religieuse(?) [illegible]
affection et [illegible]

[illegible]

[illegible]

12.2.50

COMMENT DISCRIMINER

LE

SPECTATEUR DU SPECTACLE ?

DṚG-DṚÇYA-VIVEKA

COLLECTION « VANDÉ MĀTARAM »

publiée sous la direction du *SWĀMI SIDDHESWARÂNANDA*
avec la collaboration de Marcel SAUTON
et de M. Joachim DU PLESSIS DE GRENÉDAN.

OUVRAGES DÉJÀ PARUS

— « Quelques aspects de la philosophie védântique », recueil de causeries prononcées en 1941, à Montpellier (3e Série), par le *swāmi Siddheswarânanda* (épuisé).

— « Quelques aspects de la philosophie védântique », recueil de causeries prononcées en 1942, à l'Université de Toulouse (4e Série), par le *swāmi Siddheswarânanda*.

— « La Méditation selon le *yoga-vedânta* », par le *swāmi Siddheswarânanda*.

— « La Vie de *Sāradā-devī* » (qui fut la sainte compagne et la première disciple de *Çrī Râmakrichna*), 1re Partie, publiée par l'Ordre de *Râmakrichna*.

OUVRAGES À PARAÎTRE
prochainement

— « Pratiques spirituelles », par le *swāmi Ashokânanda*, traduction par X.

— « Quelques aspects de la philosophie védântique », recueil de causeries prononcées en 1943, à l'Université de Toulouse (5e Série), par le *swāmi Siddheswarânanda*.

— « Le plus beau fleuron de la discrimination » (*viveka-cūdā-maṇi*), par *Çaṃkara*.

— « La *Māṇḍūkyôpaniṣad* », avec *kārikās* de *Gauḍapāda* et commentaires de *Çaṃkara*.

— « La *pañca-daçī* », par *Mādhava-Vidhyâraṇya*.

— « Le Compagnon Éternel », vie et entretiens du swāmi Brahmânanda, publié par l'Ordre de Râmakrichna, etc., etc...

Le produit de la vente de ces ouvrages sera consacré aux pauvres de l'Inde.

COLLECTION « VANDÉ MĀTARAM »
IV

COMMENT DISCRIMINER LE SPECTATEUR DU SPECTACLE ?

DṚG-DṚÇYA-VIVEKA

Traduction par Marcel SAUTON
Selon la version anglaise du *swāmi Nikhilânanda*

Avec Préface de M. P. MASSON-OURSEL

et avant-propos du *SWĀMI SIDDHESWARÂNANDA*
de l'Ordre de *Râmakrichna*

pour servir d'introduction à l'étude des ouvrages védântiques

---

« Lorsque le pratiquant s'est affranchi de tout attachement à l'égard du corps, et qu'il a réalisé l'*ātman* suprême,

« Il fait l'expérience d'un genre de *nirvikalpa-samādhi*, quel que soit l'objet sur lequel son mental se dirige. »

(Verset XXX.)

ADRIEN MAISONNEUVE
Libraire-Éditeur
11, rue Saint-Sulpice, PARIS (VIe)
1945

À MON MAÎTRE SPIRITUEL

LE *SWĀMI SIDDHESWARÂNANDA*,

Qui m'a enseigné les différents aspects de la philosophie védântique,

Je dédie cette traduction, en témoignage de ma respectueuse et fervente gratitude.

M. S.

PRÉFACE

Nous éprouvons, en Occident, de la curiosité pour les doctrines orientales ; mais ce désir de savoir se trouve trop souvent freiné par nos préjugés. Nous gardons, par exemple, l'ultime conviction que les Orientaux seraient demeurés flottants entre le rêve et la pensée, comme s'ils n'avaient pas fondé, ainsi que nous, une rationalité.

M. et M[me] Marcel Sauton, circonstance exceptionnelle parmi nous, aiment l'Inde... à l'indienne. De leur foyer, ils ont fait un « *āçram* » en accueillant le *Swāmi Siddheswarânanda*, qui représente à Paris la « *Râmakrishna Mission* ». Ils ont acquis plus que des connaissances : l'aptitude à méditer, les conditions pratiques de la vocation spirituelle.

Voilà dans quel milieu travaille l'auteur de la présente traduction. Il s'est assimilé la pure orthodoxie çamkarienne, dont le « *drg-drçya-viveka* » présente l'expression rigoureuse. La version anglaise qu'en a préparée le *Swāmi Nikhilânanda*, fut la base de son effort (*) ; mais il a été, cet effort, personnel et méritoire, car on peut certes lire sans comprendre, et même sans faire comprendre.

Quiconque lira en notre langue ce texte très serré, mais d'autant plus précis, saura comment la discrimination entre « Spectacle et Spectateur » apporte, selon la philosophie *vedânta*, la clé du salut. On ne pourra pas ne pas se convaincre, sauf si l'on pèche par inattention ou futilité, qu'il y a là un rationalisme aussi élaboré, aussi maître de ses moyens, que celui de notre Spinoza.

P. Masson-Oursel.

(*) *drg-drçya-viveka*, text, with english translation and notes, *Shrî Râmakrishna Ashrama*, Mysore, 1931.

AVANT-PROPOS

SERVANT D'INTRODUCTION A L'ÉTUDE DES OUVRAGES VÉDÂNTIQUES

par le SWĀMI SIDDHESWARÂNANDA
de l'Ordre de *Râmakrichna*

PREMIÈRE PARTIE

LE DÉVELOPPEMENT DE LA PENSÉE HINDOUE(*)

Si l'on se propose de rechercher l'origine de la pensée hindoue, on doit remonter à l'antiquité la plus reculée, vers le milieu du second millénaire avant J.-C., alors que les *Āryas* s'étaient déjà établis dans les plaines gangétiques ; c'est, en effet, dans l'activité spéculative qui caractérise cette période — et quelques traces en sont visibles dans le *ṛg-veda* — que l'on peut situer une telle origine ; de cette époque lointaine jusqu'à nos jours, la pensée hindoue offre un développement ininterrompu, et, pendant une longue succession de siècles, indépendamment de toute influence étrangère, elle a su se renouveler en puisant dans son propre fonds. Au cours des temps, elle a ainsi élaboré de nombreux systèmes philosophiques, et, par surcroît, elle a donné naissance à deux grandes religions : l'une qui est nationale, le brâhmanisme ; l'autre, qui est universelle, le bouddhisme ; voilà, en bref, quelle a été la contribution de l'Inde au progrès de l'humanité.

Dans l'histoire hindoue des premiers âges, apparaît un manque presque total de chronologie ; la seule date dont l'exactitude puisse être considérée comme définitivement établie, est celle de la mort du *Bouddha*, en 483 avant J.-C. L'absence d'un ordre chronologique suffisamment précis est encore aggravée par le silence qui entoure la vie de nos penseurs et de nos philosophes

(*) Pour cette première partie, l'auteur a suivi de près la thèse brillamment exposée par *M. Hiriyanna* dans son « Esquisse de la Philosophie hindoue ».

les plus éminents, c'est-à-dire des sages dont les enseignements ont donné corps aux systèmes dont ils s'étaient faits les protagonistes. A propos d'*Udayana*, par exemple, qui compte parmi les tenants les plus célèbres du *nyāya*, Cowel a écrit : « Il brille comme une étoile au firmament littéraire de l'Inde ; aucun télescope ne saurait lui assigner un diamètre appréciable ; son nom est un *point de lumière*. Impossible d'y découvrir rien qui appartienne à notre globe — rien qui se rattache à l'existence matérielle ! » Il ne s'agit pas là d'un fait isolé ; la même constatation s'applique à tous ceux à qui le monde est redevable des leçons de la philosophie hindoue. Les individualités les plus remarquables sont, elles aussi, le produit de leur époque ; elles ont surgi d'un sol qui avait été préparé pour elles ; elles ont respiré une atmosphère spirituelle à la formation de laquelle elles n'avaient pas pris part, et leurs efforts particuliers ont enrichi notre patrimoine national. Ajoutons que tous ces grands personnages ont entretenu à leur égard un profond sentiment d'humilité, et c'est également pour cette raison que nous savons si peu de chose sur leur caractère personnel, et que nous sommes privés de tout renseignement quant à la vie qu'ils ont menée.

On peut néanmoins prendre la vie du *Bouddha* comme point de repère, et distinguer ainsi, dans l'histoire de la pensée hindoue, deux grandes périodes : la *période védique* et la *période classique* ; entre l'une et l'autre, on reconnaît habituellement un stade intermédiaire : la *première période post-védique*.

Les œuvres de la période védique portent, pour les Hindous, le caractère de la révélation ; nous les considérons comme nos saintes Écritures. Leur conservation est due, notamment, à des motifs d'ordre religieux (observance des rites, célébration des sacrifices, etc.), et la collection qui en est parvenue jusqu'à nous est fort incomplète ; elle ne saurait fournir une image fidèle des conceptions et des croyances de l'époque, car une importante partie de la tradition philosophique et métaphysique dont, plus tard, les courants divergents vont s'affirmer dans les *upanisads*, a été presque entièrement perdue.

La première période post-védique s'étend entre le ve siècle avant J.-C. et le début de l'ère chrétienne ; désormais, la voie est ouverte aux bâtisseurs de systèmes.

Richesse et variété — ce sont les deux traits distinctifs de la pensée hindoue ; les nuances les plus subtiles y sont représentées. Fréquemment, la critique moderne l'a qualifiée de « pessimiste » ou de « négatrice » ; ces épithètes sont bien trop générales ;

elles ne sont pas incorrectes, si elles ne concernent que certaines phases de l'évolution de la pensée hindoue ; elles sont fausses, si la description prétend convenir à elles toutes. C'est ainsi que de nombreux passages des *vedas* mettent en valeur la réalité de l'existence, et envisagent la vie — prise dans le sens le plus large — sous un jour optimiste. La pensée hindoue a fait preuve d'une telle générosité qu'il n'est guère possible de la désigner en bloc selon des appellations conventionnelles, mais, sous ses multiples manifestations, on peut discerner deux courants principaux qui s'opposent l'un à l'autre : le premier a sa source dans les *vedas* ; le second se sépare de la tradition et proclame son indépendance. On est donc fondé à les définir : l'un, comme *orthodoxe* ; l'autre, comme *hétérodoxe*. Certes, ce dernier est, au début, pessimiste et négateur, mais il ne tarde pas à montrer à son tour un aspect constructif qui s'accuse dans les doctrines du djaïnisme et du bouddhisme. Admettons même que ce courant puisse être décrit en gros comme pessimiste et négateur, nous n'aurions toutefois pas le droit d'en dire autant du courant orthodoxe, car, si dans les hymnes du *ṛg-veda* — en particulier dans ceux qui s'adressent à la déesse de l'aurore (*Uṣas*) — on entend parfois résonner l'accent de la tristesse, l'esprit qui y prédomine est nettement optimiste ; en fait, ces deux courants ont agi et réagi l'un sur l'autre.

Une des caractéristiques essentielles de la philosophie hindoue est que la religion et la philosophie demeurent étroitement associées ; toutes deux, elles poursuivent un seul et même but ; toutes deux, elles s'efforcent de découvrir la signification secrète de l'existence. Par la religion, l'esprit humain a exprimé son ardent désir de s'unir à Dieu ; par la philosophie, il a tenté de déchiffrer le sens de la vie, en analysant tout d'abord les différents éléments de l'expérience, puis, en essayant d'en opérer la synthèse. Les Hindous d'autrefois ne se tinrent pas pour satisfaits parce qu'ils avaient intellectuellement entrevu la Vérité ; ils voulurent encore la *réaliser spirituellement* dans toute sa plénitude. L'élan religieux a ainsi trouvé un concours précieux dans l'investigation philosophique, car, bien que la notion de délivrance (*mokṣa*) varie selon les systèmes, elle n'en est pas moins considérée par tous comme le point culminant de la recherche philosophique ; en d'autres termes, la philosophie hindoue aspire à s'élever au-dessus de la logique, car, ici, la philosophie doit son origine — non pas, comme dans les autres parties du monde, à l'étonnement et à la curiosité — mais à une nécessité d'ordre

pratique qui s'impose en présence de la douleur physique ou morale. *Comment écarter cette douleur ?* — C'est le problème qui a hanté les penseurs et les philosophes, et le terme « *mokṣa* » dénote, pour toutes les écoles, un état où, d'une façon ou d'une autre, la souffrance est surmontée. La philosophie s'employa donc, en premier lieu, à trouver un remède aux malheurs de la vie ; ce n'est que chemin faisant, qu'elle en vint à examiner les problèmes métaphysiques. Peut-être objectera-t-on que la notion de délivrance — d'ordre eschatologique — ne saurait être acceptée comme l'idéal du philosophe, si elle est celui du croyant. La conception d'un but positif a toujours obsédé l'esprit hindou ; aussi, l'idée de libération s'associa-t-elle bientôt à la réalisation de l'état lui-même, en ce monde et dans le moment présent ; nous lisons d'ailleurs dans la *kathôpaniṣad* : « Lorsque s'en sont allés tous les désirs que le cœur abrite, l'homme devient immortel, et, sur cette terre, il atteint *Brahman* ». La fin ultime de l'existence humaine est donc décrite — non plus comme l'accession à la perfection dans un au-delà hypothétique — mais comme une marche ininterrompue et progressive vers la perfection dans le cadre de la vie présente. Au surplus, les écoles de pensée où la libération post-mortem (*videha-mukti*) joue un rôle capital, puisque, d'après elles, l'homme doit nécessairement recueillir, dans la condition qui suit la mort physique, le résultat des bonnes et des mauvaises actions auxquelles il s'est livré ici-bas, reconnaissent elles-mêmes, en termes explicites, qu'il peut aussi accéder, dans ce corps de chair, à l'état d'illumination ; alors, l'individualité subit une telle transformation que le monde apparaît désormais sous un tout autre angle, et que l'existence empirique se revêt d'une signification incomparablement plus riche et plus profonde.

La philosophie hindoue a une autre caractéristique ; elle admet l'existence d'une voie qui conduit au but poursuivi : la philosophie n'est plus seulement une *manière de penser* ; elle devient une *manière de vivre*. A l'égard de la discipline à observer, toutes les écoles — qu'elles soient orthodoxes ou hétérodoxes — décernent la place d'honneur à l'idéal ascétique, bien que, de part et d'autre, elles s'appuient sur des raisons différentes. Les écoles orthodoxes n'exigent pas que le néophyte renonce immédiatement au siècle, tandis que le djaïnisme et le bouddhisme adoptent sur ce point une attitude intransigeante ; pour eux, aucune excuse n'est valable : tout candidat doit se détourner aussitôt du monde. Les écoles orthodoxes regardent, au contraire,

l'idéal ascétique comme un but dont on ne saurait se rapprocher que par étapes ; c'est ainsi que le code aryen de l'existence se fonde sur la théorie des quatre âges (*āçramas*), mais avant qu'un aspirant soit autorisé à embrasser la vie de l'anachorète (*vāna-prastha*), il doit successivement passer par deux stades préliminaires : celui de l'étudiant qui reçoit l'enseignement védique (*brahma-cārin*), et celui du chef de famille (*gṛha-stha*). Pour les hétérodoxes, l'homme ne parvient à se libérer qu'à la condition de se conformer strictement à la morale ascétique ; pour les orthodoxes, ce n'est, parmi tant d'autres, qu'une des formes de discipline spirituelle, et l'idéal ascétique ne peut être mis en pratique que par des candidats qui ont déjà satisfait aux exigences d'un entraînement gradué.

L'esprit de renoncement qui inspire toutes les doctrines hindoues, a fait croire que le « genre d'existence » qu'elles prescrivaient, tendait à élever l'être humain au-dessus des limites du monde moral, tel que ce dernier est communément défini. Assurément, le but de la philosophie hindoue réside aussi bien au delà de la moralité qu'au delà de la logique, puisque la dualité inhérente au monde moral cesse d'exister pour celui qui a renoncé à tout intérêt personnel ; cependant, aucune des écoles — tant orthodoxes qu'hétérodoxes — ne considère la morale comme un simple équilibre entre les *droits* et les *devoirs* de l'individu à l'égard de son entourage ; les obligations ne sont d'ailleurs pas restreintes à la société humaine ; elles s'étendent, en fait, à tous les êtres animés, et la morale hindoue, loin de mettre l'accent sur la revendication des droits, a pour mot d'ordre l'*accomplissement des devoirs particuliers*.

Le but qui est atteint à l'aide de ces deux idéals : la poursuite de « *mokṣa* » en tant que fin ultime, et la vie ascétique en tant que moyen, est caractérisé, d'une part, par la connaissance (*jñāna*) où la conviction intellectuelle aboutit en sa maturité à l'expérience directe, et, d'autre part, par le renoncement (*vairāgya*) qui trouve sa justification dans la découverte d'un substrat métaphysique. On accède alors à l'état de parfaite sérénité qui n'implique nullement la passivité, et la valeur de l'entraînement philosophique ne consiste pas plus à persuader à un homme de faire ce qu'*autrement*, il n'aurait pas fait qu'à l'instruire de choses dont, *autrement*, il n'aurait pas eu connaissance.

Ces deux écoles ont exercé l'une sur l'autre des actions et des réactions réciproques ; aussi, est-il fort malaisé de distinguer leurs frontières respectives ou de déterminer quelle est la pro-

priété de chacune d'elles et quels sont les emprunts que l'une a faits à sa rivale. Au cours de leur évolution, elles ont affirmé tour à tour leur suprématie ; à un moment, la balance a penché en faveur du bouddhisme ; finalement, c'est le *vedânta* qui l'a emporté. Et, conséquence toute naturelle de cet antagonisme, le *vedânta* a subi dans l'intervalle de nombreuses modifications, quoique son caractère fondamental se soit maintenu tel qu'il avait été esquissé dans les *upanisads*, car chacune des diverses phases de la tradition hérétique représente un pas en avant vers le développement toujours plus complet de la pensée hindoue qui, dans le *vedânta*, arrive à son suprême épanouissement. En définitive, cette victoire s'est traduite, sur le plan philosophique, par le triomphe du *théisme* et de l'*Absolu*, et, sur le plan empirique, par la prédominance d'un *idéal pratique* de l'existence.

La pensée pré-oupanichadique.

La tradition védique nous a légué des hymnes religieux que l'on chantait en l'honneur d'une ou de plusieurs divinités, et qui insistent, plus ou moins, sur l'importance des rites. Ces hymnes décrivent avec minutie comment le sacrifice devait être célébré ; ce n'est qu'à une époque plus tardive, celle des *upaniṣads*, que l'on discute les problèmes métaphysiques et qu'on en fournit la solution. Pour la période considérée, nous ne disposons que de deux sources de renseignements : les poèmes religieux appelés « *mantras* », et les *brāhmaṇas* qui traitent de questions liturgiques. Les premiers ont été conservés dans la *ṛg-saṃhitā* et dans l'*atharva-saṃhitā* ; contrairement aux *mantras*, les *brāhmaṇas* sont rédigés en prose. Selon l'antique tradition, les *brāhmaṇas* comprennent aussi les *upaniṣads* qui en forment la portion finale, mais, avant de parler des *upaniṣads*, nous définirons brièvement l'orientation générale de la pensée hindoue ainsi que, pour la période pré-oupanichadique, elle est exposée dans les *mantras* et les *brāhmaṇas*.

La religion aryenne s'est constituée bien avant de se propager dans l'Inde ; elle n'est, en fait, que le prolongement de la foi primitive particulière à la race indo-européenne à laquelle appartenaient les *Āryas*. Après s'être fixés dans la péninsule, ces conquérants se préoccupèrent des problèmes essentiels et s'efforcèrent de donner une expression à tout ce que, dans des états supérieurs de conscience, ils avaient déjà pressenti ; c'est alors que, selon la croyance orthodoxe, la tradition, perdue au cours

de cycles antérieurs, fut révélée à certains sages (*ṛṣis*). Dans un esprit où s'alliaient la crainte et le respect, ceux-ci chantèrent les louanges des dieux et des déesses qu'ils désiraient se rendre favorables ; ces dieux et ces déesses restent près de l'humanité ; on a beau les magnifier et les glorifier, ce sont, malgré tout, des « êtres créés », et, à ce titre, on ne peut dire qu'ils soient ni entièrement *naturels*, ni entièrement *surnaturels*. Si simple et si naïve que paraisse une telle croyance, elle n'est pas dépourvue de tout fondement métaphysique, car elle s'appuie sur la conviction que le monde perçu n'a, en dernière analyse, pas sa fin en lui-même ; une réalité cachée en est le substrat, et l'explication ici proposée procède de l'observation des faits. Les divinités védiques expriment ainsi la foi qui animait les hommes de cette époque : l'univers visible est dirigé par des forces et des puissances invisibles qui ne cessent pour autant pas d'être soumises aux lois inéluctables de la causalité. La certitude que tout effet a une cause implique, en effet, l'universalité du principe même, et elle aboutit inévitablement à l'homogénéité de la nature. Du stade indo-européen au stade indo-iranien, les *Āryas* ont conservé cette même foi et ces mêmes croyances, mais, au cours de leurs migrations, ils furent amenés à apporter de multiples changements dans leurs conceptions religieuses, aussi, lorsqu'ils eurent envahi l'Inde et qu'ils chantèrent les *vedas*, le panthéon védique comportait-il non seulement les dieux des deux périodes antérieures, mais encore d'autres dieux dont les envahisseurs s'étaient formé l'idée dans leur nouvelle patrie. Le nombre de ces dieux, anciens et nouveaux, est fort étendu ; parfois, on en compte trente-trois, et on les range en trois groupes :

les dieux de la région supérieure : le ciel, tels que *Mitra* et *Varuṇa* ;

les dieux de la région intermédiaire : l'air, tels qu'*Indra* et les *Maruts* ;

les dieux de la région inférieure : la terre, tels qu'*Agni* (le Feu) et *Soma*.

Ces dieux védiques sont, tout ensemble, les régents de l'ordre cosmique et les gardiens des lois morales. De la vénération ingénue, on passe au culte où le sacrifice doit être méthodiquement et savamment célébré ; ce ritualisme eut pour conséquence d'instaurer un symbolisme excessif, et il marque ainsi une évolution dans l'antique religion védique, mais, bientôt, au sein même de cette religion, des protestations commencent à s'élever contre ces innombrables aspects du sacrifice. Voilà l'origine des

divers mouvements qui se détacheront plus tard de la tradition, et se grouperont autour de formes hétérodoxes de pensée pour donner enfin naissance au djaïnisme et au bouddhisme.

Avec le temps, la croyance en une pluralité de dieux perdit sa valeur et son attrait, car, dans sa recherche de la cause ultime des choses, l'Hindou des *vedas* en arriva à la notion d'un Dieu unique : il essaya de prouver l'unité du Divin, non plus en reconnaissant la suprématie d'un dieu sur tous les autres, mais en invoquant le pouvoir commun qui réside derrière eux tous. Cette manière de penser peut s'appeler le « *monothéisme philosophique* » qui s'exprime déjà dans la déclaration védique, si fréquemment citée : « A ce qui est Un, les sages ont donné des noms différents : *Agni, Yama, Mātariçvan.* » Un autre mantra du *ṛg-veda* proclame : « *mahad devānām asuratvam ekam* » : la vénérable divinité des Êtres resplendissants est unique.

Une conception, encore plus élevée de l'unité, fait dériver d'une seule source l'ensemble de l'existence : c'est le *monisme.* Cette pensée atteint son développement le plus complet dans le « Chant de la Création » dont nous donnons ci-dessous la traduction :

« Alors, il n'y avait ni Être ni non-Être, ni air ni éther ! Qu'est-ce qui recouvrait tout l'univers ? — Où le monde se cachait-il ? — Dans les profondeurs de quels abîmes ? — Alors, il n'y avait ni mort, ni immortalité, — ni aurore, ni crépuscule !

« L'Unique reposait dans la paix ; Il se suffisait en Lui et par Lui. — Hors Lui, rien n'existait ; les ténèbres s'enveloppaient de ténèbres — et l'Océan des Eaux supérieures s'étendait sans fin !

« Soudain, au sein de l'Unique — Existence pure qu'aucune ride ne troublait — une intense chaleur se dégagea spontanément. — Alors, surgit le premier Désir, germe du Mental cosmique que, suivant la déclaration des sages, rien n'enchaîne à la manifestation grossière.

« Ce rayon vivifiant qui perça l'ombre redoutable, qu'y avait-il au-dessous ? — Qu'y avait-il au-dessus ? — Quel poète sera capable de chanter un tel sujet !

« Alors, apparurent des pouvoirs fécondateurs ! — Alors, des forces puissantes entrèrent en action ! Et sur une masse indifférenciée que nul n'avait créée, l'Énergie primordiale s'exerça !

« Qui sait — qui a expliqué d'où procéda cet immense univers ? — Puisque les dieux n'étaient pas encore nés, personne n'a pu pénétrer ce mystère !

« D'où sortit le cosmos ? — Fut-il ou non façonné par la main d'un Être supérieur ? — Seul, pourrait le dire le Seigneur qui réside dans les cieux, s'Il daigne jamais répondre à la question ! »

Ici, le poète-philosophe, s'appuyant sur la loi de causalité, fait dépendre tous les aspects de l'univers d'une Cause première, et, en outre, il s'efforce de déterminer la nature de cette Cause. Les couples d'antonymes tels que l'Être et le non-Être, la vie et la mort, le bien et le mal, etc., ne sont plus que les diverses manifestations d'un seul et même Principe fondamental qui les englobe tous — à l'intérieur duquel leurs éléments s'opposent les uns aux autres — et en lequel ils finissent par se compenser ; dès lors, les termes d'un même couple cessent d'être antithétiques : le monde sensible est le déploiement spontané de la Cause suprême, laquelle est suprasensible. Une telle conception est exempte de tout apport mythologique, et nous nous trouvons ici sur le seuil du *monisme oupanichadique*.

Les upaniṣads.

Étymologiquement, ce mot signifie : *sad :* s'asseoir — *upa :* auprès — *ni :* dans un esprit de dévotion. Au long des siècles, il en vint à désigner l'enseignement ésotérique que le Maître dispensait aux disciples assis à ses pieds dans la posture consacrée. Que ces enseignements aient été tenus pour secrets, et qu'on en ait entouré la communication d'un soin jaloux, nous en avons la preuve dans les *upaniṣads* elles-mêmes. La crainte de conférer la Vérité à des candidats insuffisamment qualifiés n'est pas particulière à l'Inde ; elle est commune à tous les peuples de l'antiquité.

C'est parce que les *upaniṣads* se présentent à la fin des *vedas* qu'elles ont pris le nom de *vedânta :* la conclusion des *vedas*, de même que la « métaphysique » d'Aristote doit son appellation à ce que, dans les œuvres de ce philosophe, elle vient « à la suite » de la physique. Plus tard, le mot « *vedânta* » reçut un autre sens ; il désigne alors l'essence, le couronnement de l'enseignement védique.

Nous allons tâcher de donner une vue d'ensemble des principales *upaniṣads* que l'on considère comme « canoniques » ; ce sont les plus antiques expressions de l'esprit humain, au cours de l'effort plusieurs fois millénaire auquel il s'est livré afin de fournir une explication philosophique de l'univers ; pour l'histoire

de la pensée hindoue, elles ont donc une inestimable valeur, mais leur influence n'est pas seulement historique ; elles possèdent, en effet, au point de vue spirituel, une telle puissance d'évocation — le charme qu'elles dégagent revêt un tel caractère d'universalité qu'elles joueront un rôle prépondérant à chaque renaissance de la pensée — à chaque réalignement de l'existence, aussi bien à l'intérieur de l'Inde que dans le monde tout entier.

Les *upaniṣads* sont des poèmes philosophiques, alors même que quelques-unes — la *māṇḍūkyôpaniṣad* par exemple — sont rédigées en prose ; la plupart d'entre elles, notamment les plus étendues, affectent la forme d'un dialogue entre le Maître et le disciple ; elles enseignent les vérités spirituelles en faisant un usage fréquent de la métaphore et de l'allégorie ; le tour en est elliptique, et le langage, bien souvent symbolique. Aussi les commentateurs postérieurs en ont-ils proposé des interprétations fort différentes.

Entre toutes les expressions du génie hindou, les *upaniṣads* ont, les premières, attiré sur l'Inde l'attention de l'étranger ; elles furent traduites du *sanskrit* en persan, pendant la *période* « mogole », puis, du persan en latin par Anquetil-Duperron, au commencemment du XIXe siècle (*) ; c'est d'ailleurs sous cette dernière forme que Schopenhauer en prit connaissance, et qu'il en subit l'enchantement. Plus tard, les *upaniṣads* ont été traduites en plusieurs langues européennes, et, parmi les nombreux travaux qu'elles ont inspirés, on doit réserver une mention particulière à l'œuvre magistrale de Paul Deussen.

Les deux cent et quelques *upaniṣads* dont nous disposons encore, appartiennent presque toutes à une époque relativement plus rapprochée ; c'est à peine si une douzaine proviennent incontestablement de la période que nous étudions ici ; ces dernières sur lesquelles *Çaṃkara* a composé de célèbres commentaires, ont entre elles un air de famille. L'esprit hindou a considéré ces œuvres comme des *révélations*, et il a attribué une unité à leur enseignement, mais chacun des divers commentateurs ou maîtres (*ācāryas*) a assigné un sens spécial à cette unité. L'illustre *Çaṃkara* a montré ainsi que l'intention secrète des *upaniṣads* était d'inculquer au disciple la suprême valeur du *jñāna*

(*) C'est à la France qu'est revenu, à deux reprises, l'honneur de populariser dans le monde la pensée hindoue. Si, au XIXe siècle, Anquetil-Duperron a fait connaître les *upaniṣads* à l'Occident, Romain Rolland, de nos jours, lui a fait connaître la vie de *Râmakrichna*, et celle de son illustre disciple, le *svāmi Vivekânanda*.

(connaissance) qui, d'après lui, est la seule voie menant à la Réalisation ; sa philosophie, dérivée des *upaniṣāds,* s'appelle « *advaita* ».

L'école de *Rāmânuja,* par contre, a déployé un remarquable talent exégétique pour prouver que les *vedas* enseignent — non pas l'Un sans second — mais l'Un immanent dans la multiplicité ; cette école de pensée est désignée comme « *monisme qualifié* » (*viçiṣṭâdvaita*).

Enfin, *Madhvâcārya* a, pour sa part, interprété ces mêmes enseignements comme s'ils glorifiaient exclusivement la grandeur de *Viṣṇu* ; selon ce philosophe, les deux doctrines antérieures sont aussi insoutenables l'une que l'autre, et, partant de cette affirmation, il a édifié le « *dualisme catégorique* ».

Des divergences aussi profondes dans l'interprétation des mêmes textes font douter qu'en dépit des idées généralement reçues et de l'appui que leur prête la tradition, les *upaniṣads* aient réellement constitué un corps unique de doctrine ; au reste, ce doute est encore renforcé, dès qu'on se livre à une étude objective de ces ouvrages. Le *swāmi Vivekânanda* a montré que ces divergences peuvent être conciliées, si l'on tient compte que chaque *upaniṣad* est la relation de l'expérience personnelle d'un saint ou d'un sage ; ces réalisations paraissent présenter entre elles des différences sensibles, mais tous ces aspects sont légitimes, et le *swāmi* les compare fort justement à diverses photographies du soleil : aucune d'elles ne contredit l'autre, et chacune, prise d'un point déterminé, donne une image exacte du soleil. Tant qu'un tel problème restera sous la juridiction de savantes assemblées, il nous faudra renoncer à obtenir une solution pertinente ; invoquons plutôt le témoignage de ceux qui ont fait, eux-mêmes, des expériences analogues ; or, dans les temps modernes, un exemple exceptionnel s'offre à nous : *Çrî Râmakrichna* a expliqué que, selon les rapports qui s'établissent entre l'aspirant et son idéal, on doit admettre de nombreuses formes de réalisation. Au problème si discuté : « les *upaniṣads* comportent-elles une signification unique ? » l'Inde répond en proposant la doctrine de « *sarva-dharma-samanvaya* » : la synthèse de toutes les croyances.

A en juger par les déclarations qui fourmillent dans les *upaniṣads,* il est évident que l'enseignement fondamental — celui qui a d'ailleurs été le plus abondamment et le plus clairement développé — est, sans aucun doute, *moniste* ; rappelons ainsi les célèbres *mantras :* « Ici, il n'y a pas trace de multiplicité »,

« Tout ceci est *Brahman* ». Une telle conception qui exclut toute dualité, peut être caractérisée en tant qu'*idéaliste*, car, dans l'univers, il n'est rien qui, distinct du mental, ne présuppose pas le *mental*. A l'appui de ce qui précède, voici une autre citation : « Ici, ne brillent ni le soleil, ni la lune, ni les étoiles, ni l'éclair — moins encore la flamme de ce foyer. Lorsque Cela resplendit, tout se revêt de Sa splendeur ; c'est par Sa lumière que cet univers est illuminé » (*kaṭhôpaniṣad*, V^e chapitre, dernier *mantra*).

Les termes : « *Brahman* » et « *ātman* » sont, en quelque sorte, les deux piliers sur lesquels repose l'édifice entier de la philosophie hindoue ; ils indiquent, l'un et l'autre, l'ultime Réalité. Le mot *Brahman* semble, à l'origine, avoir signifié « prière », car il dérive de la racine « *bṛh* » : croître, s'épanouir ; *brahman*, en tant que prière, est ce qui se manifeste comme langage articulé ; de là, provient le sens philosophique qui s'applique — non plus seulement au langage — mais à ce qui éclôt spontanément, c'est-à-dire à la Cause première de l'univers. Le terme « *ātman* » a dû, au début, signifier « le souffle » ; il en arrive à désigner l'élément essentiel de toute chose, et, notamment, de l'individualité humaine. Nous voyons par là comment ces deux termes finirent par dénommer *Brahman :* la source ultime du monde extérieur — et l'*ātman :* le Soi intérieur. Dès lors, *Brahman* et *ātman* furent utilisés comme synonymes ; la pensée hindoue avait réussi à identifier l'une avec l'autre la « *réalité extérieure* » et la « *réalité intérieure* », c'était, au point de vue spirituel, la découverte la plus féconde.

Dans le *puruṣa-sûkta*, apparaît déjà une tentative similaire ; là aussi, on essaie, en partant du particulier connu, d'appréhender l'universel inconnu. La recherche de ce qui constitue l'essence intime de l'individualité, conduisit à pratiquer l'introspection ; au delà du principe physique et du principe psychique, on en trouva un autre, plus profond encore, et on établit une corrélation entre l'*individuel* et l'*universel* — nouvelle découverte qui expliquait les caractéristiques les plus importantes du premier, et qui, pour le second, fournissait la contre-partie appropriée. Cette notion de parallélisme entre le microcosme et le macrocosme transforma la notion d'*ātman* ; l'*ātman* ne fut plus regardé simplement comme un principe psychique ; il devint le Principe spirituel. Et l'*ātman* — *la réalité essentielle de l'homme* — fut également *la réalité essentielle de l'univers*. Cette identification, qui laisse loin derrière elle toutes les fables de la mythologie,

imprima à la recherche de la vérité un caractère vraiment philosophique. Bien que cette notion de parallélisme inspire toutes les œuvres de la dernière partie de la période védique, ce n'est que dans les principales *upaniṣads* qu'elle reçoit son plein développement. Mais nous assistons maintenant à un nouvel effort : on cherche à ramener tout l'univers visible à une seule et même source : *Brahman*. L'investigation qui aboutit à la conception de l'*ātman*, avait suivi la méthode subjective ; celle qui aboutit à la conception de *Brahman*, avait suivi la méthode objective. En procédant à l'analyse du monde extérieur et en accédant au stade le plus élevé d'où *Brahman* se révèle comme la source primordiale de toute existence, on identifia *Brahman* avec le principe essentiel qui réside en l'homme, autrement dit, avec l'*ātman*. Désormais, les deux courants indépendants se mêlent et se pénètrent, et une telle fusion est considérée par les *upaniṣads* comme le fait capital. C'est d'ailleurs ce que proclament les « grandes formules » (*mahāvākyas*) telles que : « Et Cela, tu l'es, toi aussi ! » L'individu et le cosmos ne sont, en fin de compte, que les manifestations d'une seule et même Réalité ; entre la nature et l'homme — entre la création et le Créateur — l'abîme est comblé.

Le concept de *Brahman*, privé d'application sur le plan individuel, n'était tout ou plus qu'une hypothèse ; au point de vue spirituel, il était dépourvu de valeur. Le concept de l'*ātman*, privé d'application sur le plan universel, était limité, et, par conséquent, impuissant à suggérer la Réalité intégrale. Lorsque, par une démarche dialectique, ces deux concepts se combinèrent entre eux, on parvint à en élaborer un troisième qui, lui, était exempt des défauts que chacun, en particulier, pouvait posséder. La croyance en un dogme à l'égard de *Brahman* devient une certitude immédiate en l'existence d'une entité positive, à l'instant même où l'individu reconnaît son identité avec cette suprême Réalité ; voilà ce qu'enseigne l'*upaniṣad* par ces trois mots : « *satyam jñānam anantam*. » Dans ce *mantra*, le terme « *satyam* » dénote l'évidence de la Réalité — « *jñānam* » sa nature spirituelle — et « *anantam* » son caractère coextensif et omnipénétrant. Par cette formule, l'*upaniṣad* indique donc l'Absolu, et cet Absolu n'est, en un certain sens, ni *Brahman* ni *ātman* ; il est, à la fois, *l'un* et *l'autre* ; l'énonciation d'une telle doctrine marque, dans toute l'histoire de la pensée hindoue, le progrès le plus décisif. Les deux méthodes que nous venons d'exposer sont illustrées dans la *chāndogyôpaniṣad* ; le sage *Uddālaka*, en conférant, à son fils *Çvetaketu*, l'enseignement spirituel, décrit en

premier lieu comment l'univers est la manifestation de l'Essence suprême : « *sat* » : « Au commencement, *sat* était, un et sans second ; Il pensa : « Puissé-je devenir multiple ! » Aussitôt, Il se divisa, tout d'abord, en trois éléments (le feu, l'eau et la nourriture (*) qui, à leur tour, produisirent d'innombrables entités allant jusqu'aux corps organisés, y compris le corps humain. C'est alors que, dans un rapprochement dramatique, « *sat* » est identifié avec l'*ātman* (le Soi) de *Çvetaketu* : « Et Cela, *Çvetaketu*, tu l'es, toi aussi ! » Cette source universelle d'où, par hypothèse, procéderait l'évolution tout entière, cesse d'être une probabilité pour devenir une certitude quand *Çvetaketu* réalise que cela est identique à son propre Soi, ce Soi qu'il connaît comme « réel » sans qu'on le lui ait jamais enseigné ; voilà la preuve que le monde a émergé de *Brahman*, c'est-à-dire de l'Un, sans second, et que l'Un est le « Soi » de *Çvetaketu*. Cependant, le Soi particularisé ne suffirait pas à expliquer l'univers — seul, en a le pouvoir le Soi universel, qui, Lui, est identique à « *sat* ».

La doctrine du « monisme idéaliste » apparaît sous deux formes qui se différencient nettement l'une de l'autre ; en certains passages, l'Absolu est décrit comme « *cosmique* » (*saprapañca*), puisque, par sa propre nature, il comprend en lui tout l'univers, mais, en certains autres, il est : « *nisprapañca* », c'est-à-dire « *acosmique* ». Nous allons exposer succinctement ces deux thèses :

C'est dans une section de la *chāndogyôpaniṣad*, intitulée : « *Çāṇḍilyavidyā* » que l'on trouve une des meilleures définitions de l'idéal cosmique. Après avoir indiqué *Brahman* par un terme sibyllin : « *tajjalan* », c'est-à-dire en tant que Cela (*tat*) — qui donne naissance (*ja*) au monde — qui l'absorbe (*li*), — et qui le supporte (*an*), l'*upaniṣad* commence à le dépeindre comme englobant toutes les activités, tous les désirs, toutes les odeurs et tous les goûts — comme s'étendant à tout — et comme si complet en soi et par soi qu'il embrasse également le silence et la paix. Alors, suit son identification avec le Soi : « Cela est mon Soi qui réside au dedans du cœur ; Cela est plus petit qu'un grain de riz — plus petit qu'un grain d'orge — plus petit qu'une graine de moutarde — plus petit qu'un grain de millet — plus petit même que le germe d'un grain de millet ! Mais Cela est aussi plus vaste que la terre — plus vaste que l'atmosphère — plus vaste que

(*) Il s'agit de la théorie *trivṛt-karaṇa* d'après laquelle l'univers tout entier serait dû au brassage des trois éléments primordiaux : le feu, l'air et la terre.

le ciel — plus vaste que tous les mondes. Et cela est *Brahman* ! Puissé-je devenir Cela, lorsque je partirai d'ici ! » (*adhyāya* III, *khaṇḍa* 14).

Le passage des *upaniṣads* qui expose le plus clairement l'idéal acosmique, figure dans la *bṛhadāraṇyakôpaniṣad* ; le sage *Yājña-valkya* instruit *Gārgī*, disciple cultivée et réfléchie, et, pour lui expliquer ce qui constitue la base même de l'univers, il a recours à la méthode négative, car l'ultime Réalité réside au delà de l'expérience humaine : « Cela, ô *Gārgī*, ce *Brahman* immuable que révèrent les sages, n'est ni grossier ni subtil — ni court ni long ; Cela n'a ni l'éclat (du feu) ni la fluidité (de l'eau) ; Cela n'est ni l'ombre ni l'obscurité — ni l'air ni l'éther. Cela ne saurait (comme la laque) s'appliquer à un objet ; Cela n'a ni saveur ni odeur ; Cela n'a ni yeux ni oreilles — ni organe vocal ni mental ; Cela n'est pas lumineux ; Cela n'a ni souffle vital ni bouche ; Cela ne contient rien ; Cela n'a ni partie intérieure ni partie extérieure ; Cela ne mange pas, et Cela ne peut être mangé ! » Mais pour que l'élimination des attributs n'équivaille pas à une négation, le sage ajoute aussitôt que tout doit son existence à cette Réalité transcendantale, car, si l'ultime Vérité était réductible à zéro, elle serait incapable de donner naissance au monde des apparences.

Il est très malaisé de définir exactement la valeur et les positions respectives de ces deux thèses. *Çaṃkara* ne voit pas entre elles la moindre opposition ; la différence apparente provient uniquement de l'angle sous lequel on considère l'Absolu ; c'est ainsi que l'Absolu est « cosmique » du point de vue empirique, et « acosmique » du point de vue transcendantal. La *muṇḍakôpa-niṣad* réussit à accorder les deux points de vue : « Cela est invisible, intangible, incolore, inexprimable ; Cela n'a ni yeux, ni oreilles, ni mains, ni pieds ; Cela est coéternel au temps et à l'espace, omnipénétrant, subtil et immuable. Et Cela, les sages Le connaissent comme la Source unique de toutes les choses. »

Les tenants de l'idéal cosmique affirment que le monde n'est pas extérieur à *Brahman* ; les tenants de l'idéal acosmique soutiennent que *Brahman* outrepasse le monde. La première théorie fait ressortir le caractère *immanent* de *Brahman*, et la seconde, son caractère *transcendantal*. D'après l'*upaniṣad*, l'Absolu n'est donc ni purement subjectif, ni purement objectif, car aucun de ces deux aspects n'est indépendant de l'autre, et la multiplicité empirique a ainsi sa place en *Brahman*. Les sages, qui ont vu toutes les choses émaner de *Brahman*, ont construit le « *pari-*

nāma-vāda » ; le *saguṇa-brahman,* le *Brahman* avec attributs, est la Cause par la vertu de laquelle se déploie l'ordre cosmique. Au contraire, les sages qui ont réalisé le *Brahman* sans attributs, c'est-à-dire le *nirguṇa-brahman* — le *Brahman* transcendantal — ont élaboré le « *vivarta-vāda* » ; d'après cette dernière théorie, *Brahman* paraît se transformer en univers, mais, à proprement parler, *Brahman* est immuable, et le changement ne saurait l'affecter. La notion de *māyā* est enclose en cette théorie, et la doctrine même de *māyā* est nettement définie dans les *upaniṣads,* bien que les plus anciennes d'entre elles — à défaut du terme : *māyā* — aient fait usage d'un équivalent : « *avidyā* ». Des déclarations telles que la suivante : « Là où — pour ainsi dire (*iva*) — il y a dualité, là l'un voit l'autre... » (*kaṭhôpaniṣad*), prouvent indiscutablement que les *upaniṣads* ont déjà conçu le monde comme une *apparence*. Tout phénomène a deux caractéristiques : le nom (*nāma*) et la forme (*rūpa*) ; or, le nom et la forme — le dénommant et le dénommé — impliquent le caractère déterminé des choses, et l'émergence de la multiplicité hors de *Brahman* est représentée maintenant comme la différenciation en noms et en formes. Ces noms et ces formes — générateurs de diversité — sont tout à fait étrangers à *Brahman* qui, selon le monisme des *upaniṣads,* est la seule et unique Réalité.

Parfois, la description des objets empiriques est complétée par l'adjonction d'un troisième terme : « *karman* » (mouvement). La *bṛhadāraṇyakôpaniṣad* (I, VI, 1) se réfère, en particulier, à l'aspect dynamique de l'apparence du monde. En partant des caractéristiques du nom et de la forme, elle établit une première distinction entre les corps organisés et la matière inorganique, laquelle constitue le champ où s'exerce l'activité des premiers. A leur tour, les corps organisés sont répartis en trois catégories :

1° celle des êtres nés d'un œuf : *aṇḍa-ja* ;

2° celle des êtres nés d'un germe : *jīva-ja* ;

3° celle des êtres nés d'un milieu chaud et humide : *sveda-ja*.

Dans la matière inorganique, les *upaniṣads* reconnaissent cinq éléments : éthéré, gazeux, igné, liquide et solide ; les éléments grossiers, perçus au moyen des sens, sont formés par des éléments subtils ; la quintuple mixtion (*pañcī-karaṇa*) — résultat de ce brassage — est décrite tout au long, dans la note du traducteur se rapportant au verset XXXVI du présent ouvrage. Lorsqu'un corps organisé se désintègre, les éléments dont il était composé, font retour aux éléments de l'univers, mais le corps subtil subsiste, et ce corps devra se réincarner à maintes et maintes

reprises jusqu'à ce qu'il accède à l'état d'illumination. Cette doctrine entraîne la croyance en une dissolution cosmique (*pralaya*) qui doit avoir lieu à la fin de chaque cycle (*kalpa*) et se reproduire aussi souvent que *Brahman* projette hors de Lui un nouvel univers. Les deux notions : celle de l'*évolution cosmique* et celle de la *transmigration individuelle* sont étroitement associées l'une à l'autre.

Pour les sages de l'*upaniṣad,* toutes les apparences ont leur justification en l'existence de l'Ame universelle (*ātman*). L'*ātman* est ainsi la base de toute preuve, mais il n'a besoin, lui-même, d'aucune preuve : « Cela par quoi on connaît tout ceci (l'univers), comment pourrait-on jamais Le connaître ? — Hélas, à l'aide de quel instrument le Connaisseur serait-il connu ? » (*bṛhadāraṇyakôpaniṣad,* II, IV, 14).

L'existence du corps humain implique l'existence de « quelque chose d'autre » qui se sert de ce corps comme d'un instrument pour atteindre ses propres fins. Ce « quelque chose » qui confère toute sa signification au mécanisme du corps, est l'Ame universelle ; dans les limites étroites d'une seule vie, nous n'avons pas le temps de recueillir le fruit de toutes nos œuvres. Où trouver la raison du bien ou du mal qui nous échoit, si nous ne considérons que la vie présente ? — Une existence unique n'offre, pour une telle recherche, qu'un champ trop restreint ! Afin de satisfaire aux exigences de la morale, nous devons admettre la transmigration ; c'est dans les existences révolues qu'il nous faut chercher l'explication de ce qui, autrement, resterait inexplicable. La mort du corps grossier ne met pas un terme à notre évolution, et, en prenant naissance en un nouveau corps, nous aurons à découvrir le moyen de redresser les maux dont nous avons souffert au cours de notre dernière incarnation.

La relation entre le « *jīva* » (l'individualité humaine) et *Brahman* est conçue, du point de vue cosmique, comme *actuelle* ; le *jīva* n'est, en dernière analyse, qu'une transformation temporaire de *Brahman*, et cette transformation est, tout à la fois, identique à *Brahman* et différente de *Brahman.* Selon le point de vue acosmique, c'est *Brahman* lui-même qui apparaît en tant que « *jīva* », mais ce *jīva* ne diffère en rien de *Brahman* ; l'état de *jīva* consiste en ce que le *jīva* oublie qu'il est essentiellement identique à *Brahman,* et la possibilité de faire l'expérience du Soi transcendantal prouve que le *jīva* n'est réellement pas l'entité limitée qu'il semblait être. La *taittirīyôpaniṣad* aborde la question de transcendance à travers les conditionnements adventices (*upâdhis*) des différentes gaines (*koças*) dont se compose

l'individualité humaine ; l'expérience métaphysique se situe au delà même de la gaine la plus subtile (*ānandamaya-koça*) ; l'état causal est ainsi, pour le *jīva*, intermédiaire entre l'expérience ordinaire et la libération (*mokṣa*) où la véritable nature du *jīva* se dévoile ; dans la condition de sommeil profond, le *jīva* se retire en l'*ānandamaya-koça*, et là, il s'approche bien près de la Réalité.

Les *upaniṣads* désignent également le *jīva* par deux autres termes :

bhoktā : le bénéficiaire des joies (et des peines) ;

kartā : l'agent.

Dans le *jīva*, le principe de l'activité *consciente* reçoit le nom de « *manas* » — et le principe de l'activité *inconsciente*, celui de « *prāṇa* ». A chaque naissance, le corps grossier, seul, est remplacé ; les deux autres, le corps subtil et le corps causal, qui, eux, ont survécu à la mort antérieure, et assurent la continuité de l'individualité, s'associent à un nouveau corps physique. Ces trois éléments : corps grossier, *manas* et *prāṇa* forment, en quelque sorte, la demeure empirique du *jīva*. La connaissance relative — celle du *jīva* conditionné par les noms-et-formes (*nāma-rūpa*) — est nécessairement « finie », mais la Connaissance de *Brahman* est d'un ordre incomparablement plus élevé. Cette dernière connaissance peut fort bien ne pas s'appliquer à l'accidentel et au contingent (c'est-à-dire aux noms-et-formes), mais elle permet au sage de plonger au cœur des choses, et d'en appréhender le principe essentiel, ainsi que la connaissance d'une simple poignée d'argile apporte, du même coup, la connaissance de tout ce qui est composé d'argile (*chāndogyōpaniṣad*, VI, I, 3-4). — Ici, aucun conflit ne s'élève plus entre la Connaissance suprême (*parā-vidyā*) et la connaissance profane (*aparā-vidyā*).

Selon le point de vue acosmique, *Brahman* ne peut, en aucun cas, être connu : « Impuissants à L'atteindre, mots et pensées retombent... ! » (*taittirīyōpaniṣad*, II, 4). L'*īçōpaniṣad* illustre cette manière de voir en prêtant à *Brahman* des traits contradictoires : « Il se meut, et Il ne se meut pas ; Il est proche, et Il est lointain ; Il est au dedans de tout ceci, et Il est aussi au dehors » (*mantra* 5), mais l'exemple le plus saisissant se trouve dans une *upaniṣad* dont nous ne possédons malheureusement plus que le passage cité par *Çaṃkara* dans ses commentaires sur les *vedānta-sūtras* (III, II, 17) : « Prié par *Bāṣkalī* d'exposer la nature de *Brahman*, *Bhadra* répond en observant le silence ; *Bāṣkalī* le supplie encore : « Seigneur, instruisez-moi ! » — *Bhadra* continue

à se taire ; à la troisième fois, il répond enfin : « Je te L'enseigne, « mais tu ne comprends pas : *Le Soi est le Silence !* » (*upaçānto'yam ātmā*). D'après cette théorie, la connaissance empirique n'est qu'une forme d'*avidyā* ; toutefois, si nous ne pouvons connaître *Brahman*, nous pouvons être *Brahman* : « Celui qui connaît *Brahman* devient *Brahman* » (*muṇḍakôpaniṣad*, III, 1, 9). C'est ainsi que l'homme acquiert une certitude immédiate en l'existence de *Brahman*.

Une des plus importantes contributions que les *upaniṣads* aient apportées à la recherche de la Réalité, c'est qu'en analysant l'expérience, elles ne se sont pas confinées à l'état de veille. Jusqu'à présent, tout ce qu'avait analysé l'esprit humain, ne se référait qu'à ce dernier état ; or, les *upaniṣads* ne s'en tiennent pas là ; leur investigation s'étend aux états de rêve et de sommeil profond, ainsi qu'à l'état transcendantal que l'on appelle *turīya*. Sous le nouveau biais qu'offrent ces deux derniers états, la veille et le rêve entrent tous deux dans le domaine de la psychologie proprement dite, puisque le mental y fonctionne ; dans l'état de sommeil profond dont chaque homme fait quotidiennement l'expérience, aucune modification mentale ne se produit plus ; quant à l'état de *turīya*, il ne saurait être atteint que par les aspirants qui se sont assujettis à une sévère discipline spirituelle en vue de conquérir leur libération au cours de la vie présente — encore cette expérience n'est-elle accessible qu'à de très rares élus !

L'état de veille et l'état de rêve diffèrent l'un de l'autre en ce que, dans le premier, le mental reçoit des impressions du monde extérieur, tandis que, dans le second, c'est le mental qui, par lui-même et sans aucun secours étranger, façonne de toutes pièces un monde de formes. Quoique les matériaux dont les rêves sont constitués, aient été préalablement recueillis dans l'état de veille, on ne saurait, sous cet angle, *assimiler le songe au souvenir*, car les objets que nous voyons en rêve n'appartiennent pas au passé ; ils ont, en effet, pour caractéristique de se situer *dans le présent*. Dans l'état de sommeil profond (*suṣupti*), la conscience empirique normale fait entièrement défaut, et le Soi individualisé ou *jīva* s'y résout temporairement en l'Absolu ; cependant, cet état n'est pas la libération, bien que la conscience particularisée soit absente. Ainsi que nous pouvons le constater chaque fois que nous nous éveillons du sommeil sans rêves, il s'agit d'un état de félicité qui n'est pas exempt de tout mélange, puisque nous en sortons aussi ignorants que nous y sommes entrés. Au contraire,

l'état de *turīya* est provoqué par un effort de volonté, lorsque l'aspirant a acquis la faculté d'arrêter le cours de sa pensée ; ici, *le Soi se révèle dans toute sa majesté :* c'est l'état dont nous entretiennent les *yogins* qui sont doués de pouvoirs supranormaux. Des expériences de ce dernier genre mettent en relief la vérité suivante : *turīya* n'outrepasse pas notre intuition, car, de l'expérience du *samādhi,* nous ramenons — sous une forme tout au moins négative — l'évidence du Réel, et nous sommes désormais capables, par conjecture, de déterminer l'essence de cette Réalité ; cette question qui, au point de vue métaphysique, a une importance capitale, sera plus amplement traitée dans les pages qui suivent.

Dans les *upaniṣads,* la morale et la psychologie prétendent conduire l'homme, de la place qu'il occupe présentement, à la réalisation de sa nature la plus haute — en d'autres termes — à la libération. La plupart d'entre elles placent donc l'accent sur le renoncement, mais elles recommandent aussi au candidat de ne pas rompre brusquement avec la vie empirique, dans un élan prématuré dont les conséquences pourraient être funestes. Que le véritable sage agisse ou qu'il s'abstienne d'agir, il ne recherche plus l'ombre d'un intérêt personnel ; certaines *upaniṣads*, l'*īçôpaniṣad* par exemple, dispensent ainsi un enseignement que nous retrouverons plus tard dans la *bhagavad-gītā*.

L'éthique se fonde sur le concept du mal, mais ce concept est, lui-même, le résultat d'une erreur métaphysique par laquelle nous ne percevons que la multiplicité là où, seul, l'Un existe. Le mal provient de ce que nous considérons la Réalité sous une fausse perspective ; c'est parce que, chacun en particulier, nous nous regardons comme distincts des autres hommes que, par quelque moyen, nous nous efforçons de nous grandir, mais lorsque l'Unité est réalisée, et que, pour le sage, *tous les êtres sont devenus son propre Soi,* comment pourraient encore subsister en lui l'illusion et la souffrance ? (*īçôpaniṣad,* 7). L'impulsion qui réside en arrière du « sens du moi » (*aham-kāra*) n'est pas essentiellement mauvaise ; reconnaissons plutôt qu'il y a en toute créature animée un impérieux besoin de réaliser le Soi — un irrésistible désir de se hausser au-dessus de la vie empirique. Et ce désir restera inassouvi tant qu'il n'aura pas été justifié par la connaissance de l'ultime Réalité, et rattaché, sur un plan supérieur, au Soi de l'univers. Voilà quelle est la signification du *mantra* : « *aham brahm-āsmi* ». Ce *mantra* représente la réalisation de *Brahman* en notre propre Soi comme l'idéal suprême

de l'existence humaine. Que l'on conçoive la notion de libération soit, au point de vue eschatologique, comme un état qui ne sera atteint qu'après la mort, soit, au point de vue philosophique, comme la Réalisation de la vérité pendant notre séjour sur cette terre, et c'est l'idéal du *jīvan-mukta,* cette notion implique dans les deux cas que rien ne s'oppose à ce que l'homme ici-bas devienne *parfait*. L'enseignement pratique a pour but de rendre la réalisation de *Brahman* accessible à l'individualité qui, en pensée et en acte, s'est entièrement purifiée ; l'aspirant qui pratique une discipline spirituelle (*sādhanā*), doit donc passer par deux états ; on l'encourage, dans le premier, à cultiver le détachement (*vairāgya*) et, dans le second, à acquérir la connaissance (*jñāna*).

Comme nous l'avons déjà dit, l'*upaniṣad* prescrit tout d'abord d'abolir le sentiment du moi (*ahaṃ-kāra*) qui est à la racine de tous les maux ; le renoncement est, en effet, la seule attitude qui permette au candidat de s'affranchir de toutes les impulsions égoïstes, mais, avant d'en arriver là, qu'il s'astreigne à un entraînement progressif en parcourant les trois premiers stades de la vie : l'étudiant devient un chef de famille, et le chef de famille, à son tour, devient un anachorète. Le terme *āçrama* signifie : effort, fatigue, et les *āçramas* marquent, en effet, les diverses phases de la longue bataille que chaque individualité doit livrer au cours de son évolution ; à chacun de ces *points critiques,* elle se débarrasse d'une partie de ses impuretés, et c'est ainsi que, tout en faisant face à ses devoirs particuliers, le *jīva* s'achemine vers un état exempt de tout désir : « Le bien est une chose ; le plaisant en est une autre ; et l'aspirant qui désire vivre selon l'Esprit doit s'élever au dessus de la vie des sens » (*kathôpaniṣad,* I, II, 1 et 2). — Il accède enfin au quatrième stade de l'existence : le *saṃnyāsa* ; ce terme dénote que le pèlerin a déjà parcouru les trois premières étapes de la route. Les *upaniṣads,* d'ailleurs, tiennent l'état de *saṃnyāsin* — non pas pour le moyen d'obtenir la connaissance de *Brahman* — mais plutôt pour la conséquence de la Réalisation suprême ; elles admettent également que la discipline morale comporte nécessairement divers paliers, et que ces paliers varient en fonction de la capacité et du tempérament des candidats ; le détachement est toutefois la condition préalable de tout effort spirituel, et nul ne saurait être un Connaisseur de *Brahman* sans pratiquer cette vertu cardinale : « Une fois qu'il est devenu calme, maître de ses sens, tranquille, patient et recueilli, il devrait voir le Soi (universel)

dans le Soi (individuel) ! » (*bṛhadāraṇyakôpaniṣad*, IV, IV, 23). Aussi, l'*upaniṣad* souligne-t-elle l'importance du rôle joué par le *guru* dans l'ascèse du disciple, et, par là, elle définit la place des prescriptions morales et la valeur de la tradition, mais l'instruction orale ou, pour mieux dire, l'audition (*çravaṇa*) n'est pas suffisante ; l'aspirant doit la compléter par la réflexion incessante (*manana*) sur tout ce que le Maître lui a enseigné ; ce n'est donc qu'au prix d'un rude effort personnel qu'il pourra acquérir la conviction spirituelle à l'égard de la vérité. Qu'il ne croie cependant pas en être quitte à si bon compte ! — Dorénavant, on lui demande de fournir un nouvel effort, plus pénible encore que le précédent : la pratique assidue de la méditation (*nididhyāsana*) le mettra à même de « réaliser » l'Unité qui sous-tend la multiplicité manifestée. Si nous croyons fermement en la réalité du spectacle qui s'offre de toutes parts à nos yeux, spectacle qui change constamment, c'est que cette croyance, résultat de la perception, est *immédiate*. N'espérons pas détruire cette croyance invétérée tant que nous *n'appréhenderons pas immédiatement* l'Unité ! La connaissance intellectuelle prouve ici son impuissance ; il faut que, *de nos propres yeux*, nous voyions cette Réalité sous-jacente, car *voir*, c'est croire ! Voilà pourquoi les *upaniṣads*, à propos de *Brahman*, parlent de *darçana* ; la Vérité doit faire l'objet d' « une perception spirituelle ». Pour que le débutant atteigne à un degré approprié de concentration, les *upaniṣads* lui proposent, sous le nom d'*upâsanas*, plusieurs exercices qui ont pour but de l'habituer à diriger toutes ses pensées vers un but unique ; deux méthodes s'offrent à son choix : il peut fixer son attention :

soit sur deux objets situés hors de son corps ; il doit alors essayer de les identifier mentalement l'un avec l'autre : autrefois, par exemple, on avait la coutume, dans l'Inde, de méditer sur l'univers sous la forme d'un cheval ;

soit sur un seul objet, à condition d'identifier cet objet avec son propre Soi.

Mais tandis que la première de ces méthodes n'a guère d'autre effet que d'apprendre à l'aspirant à se concentrer, la deuxième l'aide à développer en lui une précieuse faculté ; par l'imagination, il se met à la place de l'objet de sa méditation, et il en arrive à *vibrer* à l'*unisson* de cet objet. Quiconque se livre avec assiduité à de telles pratiques finit par « réaliser *Brahman* ». C'est en quoi consiste tout le problème ! — Il faut que le sujet qui médite parvienne, dans sa contemplation, à s'identifier

complètement avec l'objet pris pour cible — c'est-à-dire avec *Brahman*. Au commencement, l'objet de méditation peut être, soit *réel,* soit *imaginaire* : un symbole. Et, parmi les nombreux symboles qui servent à évoquer *Brahman,* citons notamment le mot sacré : *om*. Cette syllabe mystique, considérée comme le Verbe divin, occupe, dans les *upaniṣads,* une place importante (*bṛhadāraṇyakôpaniṣad,* I, 3). Ces essais préliminaires conduisent insensiblement le candidat à la véritable méditation où il saisira l'entière signification du *mantra* : « *aham brahm-âsmi* ». Lorsqu'un aspirant a, au point de vue moral, achevé sa purification intérieure, et que, par l'étude et la réflexion, il s'est intellectuellement convaincu de la vérité de l'Unité, il réussit enfin, au moyen de la contemplation, à transformer en une certitude immédiate ce qui n'était encore qu'une connaissance indirecte — et il atteint le But suprême, mais ce chemin sur lequel s'engagent tant de gens, bien peu ont le courage de persévérer jusqu'au terme ! « Entendre parler de Cela est déjà faveur insigne ! De tous ceux qui ont entendu, fort peu comprennent. Un *guru,* c'est merveille d'en rencontrer un ! Rares aussi sont les disciples qualifiés ! C'est merveille, dis-je, de trouver un seul être qui comprenne Cela, alors même qu'un Instructeur compétent Le lui enseigne ! » (*kathôpaniṣad,* I, II, 7). — Ne nous décourageons cependant pas, car, ainsi que l'affirme la *gītā,* aucun effort spirituel n'est perdu ; la plupart de ceux qui, de leur vivant, n'ont pu réaliser *Brahman,* auront, après leur mort, à naître et à renaître encore (*chāndogyôpaniṣad,* V, X, 8). Cette ronde de naissances et de morts qui se prolonge jusqu'à la libération est désignée par le terme : *saṃsāra* ou transmigration. La loi qui régit les réincarnations successives d'un *jīva,* est celle du *karman* : dans le monde moral comme dans le monde physique, tout effet a une cause ; chaque existence, avec son cortège de joies et de peines, est, tout ensemble, le résultat des actions d'autrefois, et la cause qui, dans le moment présent, engendre les naissances de demain. Ces souffrances que nous endurons, c'est à nous-mêmes que nous devons en attribuer la responsabilité. Inutile de taxer Dieu d'injustice, comme nous sommes parfois tentés de faire en présence des maux qui ravagent le monde ! *Notre avenir est en nos propres mains* ; voilà ce qui bouleverse entièrement la conception selon laquelle l'homme regardait comme un présent des dieux tout événement favorable survenant dans son existence.

Les *upaniṣads* ont ainsi rejeté toute notion objective de Dieu ;

pour les théistes eux-mêmes, Dieu est identifié avec le Principe spirituel qui est enclos en chaque individualité : « Celui qui vénère une divinité comme s'il s'agissait d'une entité distincte de lui-même, celui-là demeure dans l'ignorance ! » (*bṛhadāraṇyak-ôpaniṣad*, I, IV, 10). Aussi le Dieu des *upaniṣads* est-il décrit, tantôt comme l'immortel Régent intérieur (*antaryāmy amṛtaḥ*), tantôt comme le fil (*sūtra*) qui court à travers toutes les choses et tous les êtres, et les relie les uns aux autres (*bṛhadāraṇyak-ôpaniṣad*, III, 8). Il est le Créateur de l'univers ; Il lui donne naissance en le projetant hors de Lui, ainsi que l'araignée projette sa toile, et Il l'absorbe à la fin d'un cycle, afin que, lors d'une nouvelle phase d'activité, le monde poursuive son évolution ; Dieu devient ainsi la cause efficiente et la cause matérielle du *cosmos*. Indépendamment de cette dernière notion, on trouve également dans les *upaniṣads* des conceptions théistes, disséminées çà et là, qui répondent aux exigences de la dévotion et du salut (*çvetâçvatarôpaniṣad*, I, 10 à 12).

DEUXIÈME PARTIE

L'ONTOLOGIE SELON LE *VEDÂNTA* :

Il convient maintenant d'exposer la doctrine qui est, en quelque sorte, la clé de voûte de la philosophie du *vedânta :* la Vérité ultime, la Vérité absolue est le Soi ; et ce Soi, bien qu'il se manifeste en d'innombrables individualités, est *un* et *unique*. Le monde en lequel nous vivons, nous nous mouvons et nous avons notre être, n'a d'autre réalité que celle que le Soi lui confère.

Les autres systèmes de la pensée hindoue s'étaient efforcés, chacun par une voie différente, de déterminer la vérité objective des choses ; le *vedânta* tente d'atteindre la vérité en formulant ainsi le problème : « En tout ce spectacle, où est le *réel ?* » Il s'est attaqué par là à la question fondamentale, et, en procédant à son investigation, il n'a pas seulement découvert diverses perspectives du réel ; il a aussi trouvé les preuves valables à l'aide desquelles on réussit à définir et à appréhender la Vérité suprême.

Pour le *vedânta,* cette Vérité est la réalité ontologique (*pāramârthikā sattā*) ; sous ce biais, la Réalité est immuable : aucun changement ne saurait l'affecter ; *Brahman* ou l'*ātman* est la base métaphysique de l'univers manifesté.

De cette hauteur, le monde ne constitue plus que le deuxième ordre du réel ; la réalité empirique (*vyāvahārikā sattā*), circonscrite par la succession spatio-temporelle, est contingente ; elle n'existe que là où s'exercent les lois de la causalité. Franchit-on cette frontière, passe-t-on à la limite — et c'est en *turīya* qu'on y parvient — le monde s'annihile rigoureusement. De la position « *pāramârthika* », le monde manifesté n'a donc pas une valeur absolue, mais tant que la série des phénomènes se déploie, elle assume à nos yeux l'aspect du réel. Entre les deux catégories : *pensées* et *objets,* de l'existence phénoménale, le mental

renforce une tendance qui lui est naturelle : il assigne aux objets un plus grand degré de réalité qu'aux pensées, car les objets paraissent posséder une caractéristique particulière, la *stabilité*, dont les pensées sont totalement dépourvues ; c'est ainsi que nous considérons le monde extérieur comme réel, tandis que nous n'attribuons au monde intérieur — cette construction toute idéale — qu'un degré inférieur de réalité, en raison même du *caractère évanescent des pensées*. Mais nous vivons constamment en un monde « mental », et, à tout instant de notre existence, nous essayons de coordonner entre eux les pensées *internes* et les objets *externes ;* le monde subjectif (*asmaj-jagat*) et le monde objectif (*yuṣmaj-jagat*) forment : le premier, la chaîne, et le second, la trame avec lesquelles nous tissons, pour ainsi dire, notre expérience du monde (*vyavahāra*). Et, successivement, l'*ātman* s'identifie avec la *buddhi* — la *buddhi* avec le mental (*manas*) — le mental avec le « sens du moi » (*ahaṃ-kāra*), et l'organe interne (*antaḥ-karaṇa*), dans l'élan qui l'entraîne vers le dehors, finit par s'identifier avec le corps grossier (*deha*). Le *jīva* (individualité vivante) s'aperçoit alors que, par rapport à lui-même, les objets qui l'entourent, ont une réalité supérieure ; aussi porte-t-il sur eux toute sa puissance affective ; la ronde de la transmigration (*saṃsāra*) se met en branle, et, en passant par une suite interminable d'épreuves et de souffrances, le mental se pose toujours la même question : « Où est la réalité ? »

Ainsi, les erreurs ont toutes une seule et même cause ; elles découlent toutes d'une conception erronée ! Nous avons méconnu cette vérité essentielle : au regard du Soi, objets et pensées n'ont, les uns et les autres, ni plus ni moins de valeur. C'est cette erreur primordiale qui a — en quelque sorte — engendré la multiplicité là où n'existe que l'Un sans plus.

Dès que nous avons recours à la discrimination pour dégager l'ultime Vérité, nous faisons une constatation de la plus haute importance : l'intuition de la Réalité est antérieure à toutes nos pensées ; certes, l'intuition de *Brahman-ātman* apparaît sous la forme du monde sensible, mais, puisque cette apparence, tour à tour, s'élève et se dissipe, nous n'avons pas le droit de la tenir pour l'ultime Vérité.

En sus de ce deuxième ordre de réalité, le *vedânta* en admet un troisième : la réalité illusoire (*prātibhāsikā sattā*). En Occident, une telle alliance de mots ne manque pas, à première vue, de provoquer quelque surprise ; néanmoins, il s'agit bien d'une réalité, car, aussi longtemps que nous faisons une expérience de

ce genre, nous n'avons nullement le sentiment d'être victimes d'une illusion.

Les illusions peuvent être classées sous trois chefs principaux :

a) *les illusions individuelles :* dans la pénombre, je prends par erreur un morceau de corde pour un serpent, ou un débris de nacre pour une pièce d'argent ; l'illusion est de courte durée ; dès qu'elle s'évanouit, je constate que cette pièce d'argent ou ce serpent n'était qu'une simple création de mon mental ; de cette expérience, je tire une conséquence de poids : le mental possède la faculté de se diviser, et de projeter hors de lui un ordre de phénomènes tels que, dans le moment présent, des objets qui n'existent réellement pas, revêtent à mes yeux une forme temporaire, et que je me comporte envers eux comme s'ils étaient réels ;

b) *les illusions collectives :* celles, par exemple, que suscite un magicien.

Si l'on prétend que la preuve de la réalité d'une chose réside en ce que cette chose est simultanément perçue par plusieurs personnes, l'illusion collective dépasse la zone individuelle où se confinait l'expérience du premier type, car, pour le cas du magicien — nous voulons parler du « tour de la corde » — de nombreux spectateurs assistent à la représentation ; ici, l'expérience n'est plus particulière ; elle est collective. La représentation terminée, les spectateurs se rendent compte qu'en définitive, il ne s'est absolument rien passé ; l'appareil photographique en administre d'ailleurs la preuve irréfutable ; tout ce qu'a vu cette multitude, ce n'était effectivement rien d'autre qu'une simple création mentale. L'organe interne a donc la propriété de faire naître un certain genre de phénomènes où les deux catégories d'existence, inévitablement associées à la vie empirique, — c'est-à-dire des *pensées* et des *objets,* — sont clairement et distinctement présentées à l'expérience ;

c) *les illusions oniriques :* tant que dure l'illusion onirique, le rêve est une réalité de l'état de veille. Il faut que le rêve ait pris fin pour que nous reconnaissions son caractère irréel, mais, pendant l'illusion, l'acteur et la scène sur laquelle la représentation a lieu, sont situés sur le même plan ; ils ont exactement le même degré de réalité ; en outre, tous les figurants qui tiennent un emploi dans la comédie ou dans le drame du songe, participent au spectacle au même titre que l'acteur principal. Ce n'est donc pas comme pour l'expérience du serpent qui est *privée,* ni pour le « tour de la corde » qui est *public*, car, dans ce dernier cas, une assemblée — malgré tout limitée — perçoit le spectacle. Dans

l'illusion onirique, le rêveur joue lui-même un nombre indéfini de rôles : ceux de tous les personnages qui peuplent le rêve, et l'ego du rêve, modifié ou multiplié, vit, se meut et a son être en un monde qui est, lui, aussi réel que cet ego. Une fois que le rêve s'est brisé, nous conservons l'impression persistante que, par ses seuls moyens, le mental a créé une expérience au dedans d'un univers qui, en soi et par soi, était complet.

En étudiant ces trois ordres de phénomènes, la métaphysique hindoue ne s'arrête pas à leur aspect illusoire ; elle s'attache plutôt à mettre en évidence le fait suivant : une seule et même substance a la capacité de se présenter, *à la fois*, en tant que *sujet* et en tant qu'*objet*, sans que sa nature essentielle en soit affectée : cette substance est le mental. En effet, le mental n'a été nullement altéré par les diverses séries de manifestations temporaires ; ces manifestations révolues, *le mental demeure tel qu'il était auparavant*. Nous avons donc vécu une expérience en un monde fabriqué de toutes pièces, sans avoir éprouvé le plus faible sentiment que ce n'était qu'une illusion, et, maintenant, une intuition de la vérité nous contraint, jusque dans l'état de veille, de nous poser cette question : « Y a-t-il une base qui soit commune à tous les ordres de phénomènes qu'à présent, nous voyons dans l'état de veille ? — Et, si cette base existe, comment peut-elle être connue en tant que Réalité ? »

Déterminer la Réalité est, en effet, le but de toute véritable philosophie ; or, le *vedânta* est parvenu à la conclusion que le Réel est la vérité qui remplit les trois conditions ci-après :

Cette Vérité doit être	exempte de contradiction ; si évidente qu'elle puisse se passer de preuve ; universelle dans le sens le plus large du terme.

Si l'on applique un criterium aussi sévère, seul *Brahman* est réel, et ce *Brahman* est identique à l'*ātman* : le Soi qui réside en l'individualité humaine. Voilà la découverte qui s'exprime par la formule sacrée : (*mahāvākya*) de l'*upaniṣad* : « *tat tvam asi* » (Cela, tu l'es, toi aussi !). Que cette Connaissance se fasse jour en nous, la cognition du monde phénoménal s'éteint du même coup ; on réalise la nature de l'Ame en tant que « *sac-cid-ānanda* ».

Les autres systèmes de la philosophie hindoue soutenaient que, dans l'état de libération, l'Ame recouvre sa pureté originelle, bien que le monde, comme tel, continue à exister ; pour eux tous, la délivrance (*mukti*) signifiait que, dans l'expérience

suprême, le Soi se trouve dissocié tant de l'idéation subjective que du monde objectif. Aussi le Soi, exempt de tout alliage, était-il tenu, par les écoles du *nyāya-vaiçesika* et de la *mīmāṃsā*, pour la non-conscience, et, par le *sāṃkhya* et le *yoga*, pour la pure Intelligence. Le *vedânta* se sépare sur ce point de tous les systèmes antérieurs, et prouve par une démarche dialectique que le monde n'existe qu'en fonction de l'imagination illusoire ; c'est ensemble que tous deux surgissent, que tous deux durent, et que tous deux se dissipent ; aussitôt que la Connaissance se lève, l'Un subsiste à l'exclusion de quoi que ce soit d'autre. Il en va ainsi — non pas parce que les rapports entre le Soi et le monde se sont abolis — mais parce que l'apparence du processus cosmique ne représente pas l'ultime Vérité.

La perception du monde dans l'expérience usuelle est assimilée à la perception illusoire d'une monnaie d'argent, illusion qui se produit, à propos d'un débris de nacre, pour la période où le « perçu » est considéré comme réel, mais quand l'illusion s'est dissipée, que devient la croyance en la réalité de la pièce d'argent ? — Dès que la connaissance erronée est reconnue comme telle, son prestige est définitivement ruiné ; rien ne serait capable de ranimer l'illusion ; elle est frappée à mort ; *connaître la vérité et détruire l'erreur, c'est tout un !*

Renonçons donc à chercher l'origine de l'illusion, mais efforçons-nous d'y mettre fin ! Nous n'avons rien de mieux à faire. Jamais nous ne saurons comment l'illusion est reliée à la réalité : *Brahman*, car, à l'instant même où la Vérité est réalisée, il n'y a plus lieu de « démontrer » l'illusion ; c'est en vain que, désormais, nous tenterions de découvrir un chaînon intermédiaire entre la connaissance et l'ignorance. L'*upaniṣad* affirme d'ailleurs que la Vérité est une, et *Çaṃkara*, dans ses commentaires, ajoute que la multiplicité n'est pas une erreur ; la multiplicité est *māyā*. Aussi bien, *māyā* n'a — à aucun moment — été associée à *Brahman*, soit par rapport au *cosmos*, soit par rapport aux individualités, car une telle association ne s'est jamais effectuée dans le temps. *māyā* n'a d'existence que pour autant que l'erreur se prolonge ; ce n'est donc pas une entité réelle qui a produit l'apparence réelle du monde ; *māyā* est une catégorie où sont bafouées les trois divisions de la logique formelle : l'être (*sat*), le non-être (*asat*) et le principe du terme moyen exclu. On ne peut donc dire ni que *māyā* « est », ni que *māyā* « n'est pas ». Rêves et cognitions illusoires en fournissent une éclatante démonstration : le facteur qui crée l'illusion, n'a pas d'autre durée que celle

de l'illusion. *Brahman* n'est aucunement affecté par cette association illusoire et temporaire, car, en définitive, ce n'est pas une association véritable : il s'agit, non pas d'une association véritable, mais d'une simple apparence.

La Réalité en tant que « sat » (*).

De ce qui précède, il résulte que le *vedânta* ne tente pas même d'expliquer comment le monde des apparences a pris naissance. La nature de l'univers phénoménal est *indéfinissable :* elle n'est ni « existence », ni « non-existence ». A proprement parler, elle n'est pas, puisque l'expérience du monde s'annihile dans la réalisation de la Conscience suprême. Et elle ne peut, non plus, être regardée comme non-existante, puisque, tant que nous faisons une expérience du monde, elle a une « réalité » tangible.

Mais n'est-ce pas ce qui, précisément, caractérise la perception illusoire ? Un débris de nacre brille dans un buisson, et, dès que je subis le prestige de l'illusion, l'idée qu'il puisse y avoir là autre chose qu'une pièce d'argent ne me vient pas à l'esprit. Cependant, cette pièce d'argent n'a jamais existé dans le passé — elle n'existe pas dans le moment présent — elle n'existera jamais dans le futur !

Quelle est donc la base en laquelle la pièce d'argent illusoire a assumé l'apparence de la réalité ? Lorsque nous disons : « Ceci est une pièce d'argent » ou « Ceci est un serpent », etc..., le mot « ceci » au moyen duquel nous désignons l'objet qui se trouve alors devant nous, s'applique à la pièce d'argent, au serpent, etc... dont nous percevons l'existence. Or, en toute perception qui prend, pour s'exprimer, la forme d'un jugement existentiel, il convient de distinguer deux éléments distincts : l'un, c'est la conscience de l'*attribut*, conscience que l'on appelle en *sanskrit :* « *viçeṣana-jñāna* », et ce facteur se relie invariablement à toute perception — l'autre, c'est la conscience du *substantif :* « *viçeṣya-jñāna* », mais ce dernier facteur change à tout instant, car, après avoir perçu un objet quelconque, nous portons notre attention sur un autre, et ainsi de suite.

(*) Pour cette partie : « La Réalité en tant que *sat* » ainsi que pour la suivante qui porte le titre : « La Réalité en tant que *cit* », l'auteur reconnaît ce qu'il doit au professeur *S. N. Das Gupta.* Bien qu'il n'ait pas fait spécialement mention des passages cités, il présente ici un résumé des pages les plus importantes sur l'école philosophique de *Çaṃkara* qui figurent dans l'ouvrage, si justement réputé, « L'Histoire de la Philosophie hindoue » de cet écrivain.

L'erreur intervient lorsqu'il n'y a pas « concordance » entre « ceci » et une « chose quelconque », c'est-à-dire entre l'*iddité* (la nature essentielle) et la *quiddité* (la nature accidentelle) de la chose considérée(*). Il faut donc que, pour chaque perception, il y ait « coordination fonctionnelle » (*samānâdhikaranya*) entre ces deux modes de conscience, car une seule et même base éveille en nous une double conscience d'existence, mais, tandis que le contenu de la conscience essentielle demeure constant, le contenu de la conscience accidentelle ne cesse de varier : c'est à tout instant qu'un nouveau substantif vient remplacer le substantif antérieur. Lorsque ces deux modes de conscience ne s'opposent pas l'un à l'autre, et qu'ils s'unissent en un même acte perceptif, nous avons — dans le domaine de l'expérience relative — une connaissance exacte.

Percevons-nous une pièce d'argent à la place d'un débris de nacre, l'erreur se produit, car, cette fois, « ceci » ne concorde pas avec l'objet désigné temporairement par le pronom démonstratif. Une pièce d'argent, tout imaginaire, est ainsi « surimposée » au débris de nacre qui, lui, est réel; la pièce d'argent, au contraire, est pure apparence, et, par conséquent, elle ne manquera pas de s'évanouir dans un état ultérieur de connaissance. Ce qui, en effet, est contredit dans une expérience subséquente, ne saurait être tenu pour *véritable*; or, l'expérience du monde, elle-même, est postérieurement contredite dans l'expérience de la plus haute Réalité, laquelle est *Brahman*.

Il n'est toutefois pas exclu que l'erreur persiste en présence d'une perception irréelle ; l'exemple du mirage nous en convainc : nous voyons alors l'eau d'un lac, et, cependant, il n'y a rien d'autre que le sable du désert. Quand, à ce moment, nous disons : « Ceci est de l'eau », la conscience de *ceci* et la conscience de l'*eau* ne sont pas également corroborées par la réalité actuelle, bien que nous continuions à percevoir le lac imaginaire. C'est de la même manière que l'expérience du monde est irréelle, alors même que les deux modes contradictoires (« ceci » — en réalité, du sable — est de l' « eau » — qui n'existe pas) se présentent simultanément en tant que facteurs d'expérience. Voilà la contradiction qu'implique le terme « *māyā* », car, en toute perception,

(*) L'auteur n'ignore pas que les deux mots *iddité* et *quiddité* ont été employés avec une signification différente par la scolastique. Il pense néanmoins que, pour rendre en français certaines subtilités de la pensée hindoue, il était fondé à utiliser des termes du langage philosophique en leur prêtant un sens particulier qui n'est pas en désaccord avec l'étymologie.

« ceci » désigne la Réalité en tant qu'*être* (*sat*), mais nous ne saisissons effectivement que des *noms* (ou substantifs) et des *formes* de *māyā*.

La pure Conscience, dépouillée de toute apparence accidentelle et contingente est, pour le *vedânta*, la Réalité suprême ou ontologique : c'est cette Réalité que l'on désigne par la formule « *sac-cid ānanda* » ; la Réalité, conçue en tant qu'Existence, est « *sat* » : la pure Conscience d'être.

Le *vedânta* admet bien que l'investigation aboutisse à la conclusion que le monde existe présentement tel qu'il apparaît, mais il nie que cette « apparence » subsiste à jamais, car un temps viendra où, pour le sage qui s'est libéré, l'apparence du monde se sera évanouie.

La Réalité en tant que « cit » :

Ce qui est « Être pur » (*sat*) est aussi « Conscience pure » (*cit*). La Réalité réside en cet éclair de conscience qui illumine toutes les modalités de l'expérience, sans que ces dernières puissent en ternir l'éclat. Le concept de Réalité comprend donc en soi les notions d'*inaltérabilité*, d'*universalité* et d'*absolu*.

L'Être est associé à toute expérience ; la Réalité constitue ainsi le substrat de tout événement objectif, le support de toute apparence.

L'école du *nyāya* professait que les choses sont existantes, parce qu'elles possèdent le genre d'existence le plus étendu (summum genus) ; le *vedânta* soutient qu'elles sont non-existantes, parce qu'elles ne sont que des apparences surimposées à l'Existence pure, et que cette Existence — fondement de toute apparence — est elle-même à l'abri du changement. Selon une telle définition, l'Être est la base sans laquelle aucune illusion ne saurait prendre corps ; si la base de toute réalité objective est démontrée par la présence de « *sat* » en chaque *perception*, la base de toute réalité subjective repose sur la présence constante de « *cit* » (pure Conscience) en chaque *idéation*. Or, quoique les choses ne soient que des surimpositions illusoires projetées sur la conscience individualisée, le *vedânta* admet cependant que l'illumination d'un objet concret ne peut avoir lieu que si, d'une part, un contact direct s'établit entre le sens spécifique et l'objet en question, et si, d'autre part, des modes particuliers (*vṛttis*) se produisent dans l'organe interne (*antaḥ-karaṇa*).

Peut-être objectera-t-on qu'un tel ajustement ne peut s'opérer, si nous n'acceptons pas, au préalable, l'existence du monde

extérieur ou, en d'autres termes, si nous ne reconnaissons pas, implicitement tout au moins, l'existence de la multiplicité. Le *vedânta* réplique : l'illumination ne suit pas un *développement progressif* ; elle est le résultat d'un *éclair* qui jaillit brusquement ; tout se passe comme pour la lampe que l'on allume dans un local obscur et qui, d'un seul coup, dissipe les ténèbres. Il n'est d'ailleurs ni nécessaire, ni même possible que la Réalité ait à passer par un processus quelconque pour que surgisse la conscience : voici simplement comment la cognition s'effectue : la Réalité (*sat*) qui est enclose en toute chose révèle l'objet dès qu'au moyen d'une *vṛtti*, le voile de l'ignorance est écarté. Les objets seraient toujours illuminés de la même lumière si la nescience primordiale (*ajñāna*) n'avait interposé un masque obnubilant entre le mental particularisé et le monde. La pure Conscience est, en elle-même, la lumière de la Réalité, et cette lumière resplendit sans intermittences. Nul n'a créé cette Lumière ! Elle a existé de toute éternité ; elle existe dans le présent — et elle existera toujours. L'erreur prend place dans la perception, non pas parce que les défauts inhérents à l'organe visuel auraient — comme pour l'exemple de la monnaie d'argent ou celui du serpent — trouvé le moyen de s'exprimer dans l'acte cognitif, mais parce que l'organe interne, associé au sens de la vue, a émis une *vṛtti* inadéquate ; voilà la source d'où découle la manifestation illusoire. Dans l'illusion : « Ceci est une pièce d'argent », « *cit* » (la Conscience d'être), en tant que substrat sous-jacent d'une forme représentée pour nous par « ceci », est le support de la pièce d'argent imaginaire.

Reconnaître ou méconnaître « *cit* », c'est, selon le cas, la connaissance juste ou l'erreur. L'illusion est donc définie, non pas par la formule : « Je sais qu'il y a là une pièce d'argent », mais par la suivante : « Ceci est une pièce d'argent ». C'est la pure Conscience elle-même qui transforme en états ou modes mentaux la base objective de toute connaissance, et, sans *vṛttis*, la Conscience ne pourrait s'illuminer.

Si, du fait que toute illumination provient d'un état subjectif antérieur, on prétend qu'indépendamment d'états manifestés du mental, il n'y a pas, par surcroît, une entité telle que « *cit* », la *vedânta* répond qu'avant même la production d'états mentaux qui, eux, interprètent la Réalité, la Réalité doit nécessairement être déjà présente — et cette Réalité n'est autre que la pure Conscience.

Admettons toutefois qu'il n'existe que des états mentaux, la

connaissance cesserait d'être valide, car tous les états subjectifs ont pour caractéristique commune d'être *éphémères*. Le procédé classique au moyen duquel le *vedânta* distingue cinq gaines (*koças*) dans l'individualité humaine, confirme cette manière de voir ; les états mentaux qui s'identifient avec l'*annamaya-koça* (l'enveloppe corporelle) ne peuvent être la vérité, puisque le corps est le siège de changements incessants, tandis que la conscience de « Je suis » qui s'associe à une telle identification, demeure inaltérée. Tour à tour, les états mentaux s'associent aux autres gaines : *prâṇamaya-koça, manomaya-koça, vijñānamaya-koça, ānandamaya-koça,* et, en conséquence, subissent d'innombrables modifications, mais la conscience immuable du « moi » n'en est nullement affectée. Cette pure Conscience, qui éclaire le moi empirique, brille à jamais du même éclat ; en aucun cas, elle ne saurait entrer elle-même dans le champ de la perception, et devenir par là un objet susceptible d'être appréhendé par une autre conscience. Et aussi, elle est évidente, car il nous est interdit de supposer qu'elle ait besoin d'invoquer telle ou telle preuve pour se justifier.

Cette Conscience, source de toute lumière, paraît assumer des formes indéfiniment variées en rapport avec divers genres d'associations ou de limitations (*upâdhis*) ; elle manifeste la multiplicité, et, par conséquent, elle ne peut, en même temps, l'écarter, si ce n'est lorsqu'elle se reflète en une *vṛtti* d'un type particulier. Impossible de découvrir quelque différence que ce soit entre cette pure Conscience et la conscience empirique qui s'exprime par des états mentaux ! Il n'y a donc qu'une seule et unique Conscience, et cette Conscience — ou Réalité — est, tout ensemble, la base et l'interprète de tout phénomène, chaque fois qu'elle se réfléchit en un mode mental individuel.

Du point de vue empirique, *Brahman* a une particularité qui lui est propre et le distingue de tout le reste : il ne peut jamais devenir « objet de conscience ». Pour cette raison, les choses du monde sont désignées en tant qu'objets de conscience (*dṛçya*), tandis que *Brahman* est, Lui et Lui seul, la pure Conscience qui voit (*draṣṭā*). Dès qu'une chose est perçue, on dit qu'elle possède une forme ; or, les formes ont pour caractéristique de ne pouvoir « se révéler », autrement dit, de ne pouvoir « être perçues », aussi longtemps qu'elles ne sont pas manifestées par un état mental en tant qu'objets de conscience ; la Connaissance du pur *Brahman* est, par conséquent, exempte de toute forme et de tout mode, mais la notion de « *dṛçyatva* » (perceptibilité)

emporte avec elle la notion complémentaire de « *jaḍatva* », terme qui signifie « nature privée de conscience ». Ainsi donc, la relation de la Conscience à l'égard de ses propres objets ne saurait être tenue pour absolument réelle.

La pure Conscience est aussi le Témoin (*sâkṣin*) du *vedânta,* mais le *sâkṣin* n'est pas seulement le témoin de la conscience à l'état de veille ; il est encore celui des états de rêve et de sommeil profond ; partant, rien n'est capable de conditionner la vision du Témoin.

On ne pourrait d'ailleurs concevoir un mode quelconque de relation entre la pure Conscience et ses objets ; si, pour la commodité du langage, nous disons que les choses sont des « objets de conscience », il serait fort malaisé de définir exactement la signification d'une expression de ce genre.

Par « *jñāna* » (connaissance en général), nous ne devons entendre ni une *vṛtti* de l'organe interne, ni le Témoin lui-même, mais une sorte de combinaison de l'une et de l'autre, car toute *vṛtti* est, en fait, inspirée par le Témoin ; il y a donc, en quelque sorte, deux visions distinctes qui, en chaque acte perceptif, se fondent et s'unissent en une seule : la vision du Témoin est *permanente* — celle de l'organe interne, *transitoire*. C'est ainsi que, dans la connaissance, tous les éléments ou, en d'autres termes, tous les modes de pensée, sont momentanés ; ils viennent, et ils s'en vont. Au contraire, la vision du Témoin demeure, à tout jamais, entièrement indépendante de ces modifications. Le *vṛtti-jñāna* est le résultat de l'interaction qu'exercent, l'un sur l'autre, le sujet et l'objet, alors que le *sâkṣi-jñāna* est la lumière qui, sans éclipses, éclaire toute vision.

La connaissance peut être *directe* ou *indirecte.*

Par la connaissance directe, nous appréhendons l'*iddité* de la chose, c'est-à-dire sa nature essentielle ; par la connaissance indirecte ou médiate, nous saisissons sa *quiddité*, c'est-à-dire sa nature accidentelle ou contingente, mais, dans les deux cas, le *sâkṣin* est immanent.

Il peut y avoir connaissance directe, à l'exclusion de toute perception d'ordre sensoriel ; l'individualité empirique, par exemple, est connue directement, bien qu'elle ne soit pas présentée à nos sens ; en l'occurrence, ce n'est pas le terme « *pratyakṣa* » qui convient, puisque, là, tout objet de conscience fait défaut ; il faut employer le terme « *aparokṣa* » ; c'est l'appréhension immédiate ou directe.

En bref, la connaissance directe a lieu quand les trois conditions ci-après sont remplies :

l'objet doit pouvoir être connu sans intermédiaire ;

l'objet doit exister dans le moment présent : une cruche qui n'existe plus ne saurait prêter à une telle connaissance ;

une relation intime doit s'établir entre le sujet et l'objet ; par exemple, une *vṛtti* jaillit soit hors du corps pour atteindre un objet externe, soit au dedans du corps pour s'identifier avec le plaisir ou la souffrance.

Examinons de près ce qui se passe pour le premier cas : le sujet et l'objet occupent dans l'espace des positions sensiblement distantes l'une de l'autre ; la modification mentale (*vṛtti*) provoque la fusion de ces deux éléments ; sous l'excitation sensorielle, l'*antaḥ-karaṇa* sort à la rencontre de cet objet pour en assumer la forme. Lorsque la *vṛtti* concorde rigoureusement avec l'objet, la perception engendre la connaissance ; à ce moment, l'être de l'objet et l'être du sujet *ne font plus qu'un*. Cette identification est la troisième et dernière condition qui rend possible la connaissance directe d'un objet.

A défaut d'une ou de plusieurs de ces conditions, la connaissance s'élève encore, mais la cruche qui, par exemple, est située de l'autre côté d'un mur, ne saurait être que *médiatement* connue ; la *vṛtti* ne peut s'élancer vers cette cruche et établir la relation nécessaire, car le contact sensoriel est la condition indispensable pour que l'*antaḥ-karaṇa* sorte à la rencontre de l'objet.

Nous n'avons pas seulement une connaissance immédiate de l'ego empirique ; une connaissance particulière qui a « le moi » pour objet et que l'on appelle pour cette raison *ahaṃ-padârtha*, accompagne toutes nos opérations mentales ; autrement dit, la Conscience du Soi est le trait constant de toute expérience.

La Réalité en tant que Félicité : ānanda.

La Réalité est aussi bien le Spectateur impassible qui observe le spectacle extérieur que le Témoin de tous les états intérieurs, mais elle est, en outre, pure Félicité, et rien ne surpasse cette Félicité !

Le siège réel de cette Félicité est le Soi ; dans la « *pañca-daçī* », nous lisons : « Ce qui a la nature de l'indivisible Essence, c'est la suprême Félicité. » De cette Félicité, les êtres animés ne peuvent s'emparer que d'une parcelle infime ; habituellement, les deux caractéristiques *sat* et *cit* de la Réalité sont manifestées, tandis que la troisième *ānanda* demeure plus ou moins obscurcie.

Selon l'analyse classique du *vedânta*, la réalité a cinq caracté-

ristiques : *asti, bhāti, priyā, nāma* et *rūpa*, c'est-à-dire l'existence, la luminosité, l'attrait, le nom et la forme. — Le nom et la forme, nous les percevons au moyen des idéations (*vṛttis*) de l'organe interne ; en ce qui concerne *asti* et *bhāti,* nous avons toujours la certitude immédiate de leur présence ; mais *priyā* (ou *ānanda*) n'est accessible qu'à l'homme dont le mental a atteint un haut degré de pureté ; le *sattva* doit prédominer en lui. Le bonheur que nous tirons des objets sensibles n'est qu'un reflet atténué de la Félicité de *Brahman* ; il est révélé par les mouvements de l'organe interne, et, selon l'influence prépondérante d'un des *guṇas,* on distingue trois genres d'idéations : elles sont *pures, violentes* ou *ténébreuses*. Les idéations pures sont caractérisées par les vertus ennoblissantes et exaltantes : renoncement, modération, générosité, etc... ; les idéations violentes se traduisent par les entraînements de la passion : cupidité, attachement déréglé, aversion, colère, etc... ; les idéations ténébreuses ont pour attributs : l'illusion, la peur, etc..., mais, en chacune d'elles, apparaît toujours, si affaibli qu'il soit, un reflet de l'Intelligence ou de la Conscience qui est une des trois caractéristiques essentielles de *Brahman*. La Félicité, autre caractéristique essentielle, ne peut se réfléchir que dans les idéations les plus pures ; la Réalité, soit en tant qu'Existence, soit en tant qu'Intelligence-Lumière, n'est donc jamais entièrement offusquée ; c'est à l'égard de la Félicité que l'obnubilation se produit, mais bien que la Réalité se révèle ainsi par les notions d'existence et d'intelligibilité, nous ne parvenons qu'au terme d'une sévère ascèse (*sādhanā*) à La connaître en sa véritable nature, c'est-à-dire comme *sat* et comme *cit* ; il est, en effet, nécessaire qu'auparavant, nous purifiions notre affectivité. La Réalisation qui en est l'aboutissement ultime s'effectue par élimination de toute trace de *rajas* et de *tamas* ; dès lors, le mental, imprégné de pur *sattva,* n'émet plus que des idéations du même ordre ; le mental se détache des noms et des formes, et la Réalité se présente à lui sous une perspective indéfiniment élargie ; cette forme de connaissance accompagne la Réalisation qui procure la Félicité suprême (*ānanda*).

TROISIÈME PARTIE

LES PRINCIPAUX CONCEPTS DU *VEDÂNTA* (*)

Nous allons maintenant étudier la signification de termes dont la philosophie hindoue fait un usage fréquent et pour lesquels les langages européens ne possèdent pas d'équivalent exact ; il nous paraît utile d'en définir le sens philosophique, et, ce faisant, nous serons amené à développer les concepts fondamentaux de la philosophie advaïtique ; nous pensons ainsi faciliter au lecteur la compréhension du présent ouvrage ainsi que des autres ouvrages qui seront ultérieurement publiés dans la même collection.

adhyāsa (surimposition) :

L'erreur est un transfert inadéquat, ainsi que l'expose *Çaṃkara* dans son introduction aux *vedânta-sūtras* ; c'est ce transfert ou cette surimposition que signifie le terme *adhyāsa*, et l'intellect a pour fonction d'effectuer d'incessantes surimpositions. Dans les opérations de ce genre, le sujet et l'objet s'unissent spontanément l'un à l'autre ; l'ego, c'est-à-dire le sujet, s'identifie si intimement avec les éléments auxquels il est associé que, si le corps, l'organe interne ou les sens sont affectés par la souffrance, l'ego, faute de discrimination, se considère lui-même comme affecté par cette même souffrance. Partout où l'*adhyāsa* se produit, l'homme cesse d'observer les distinctions appropriées entre les différents ordres de réalité, et la confusion s'ensuit.

Cette explication admet l'existence préalable de l'ignorance ou *avidyā* ; l'*avidyā* qui est l'équivalent d'*ajñāna* ou nescience implique, en effet, que, dans le moment présent, il y a, d'un

(*) En expliquant les termes ci-après : *jīva, īçvara, māyā, saguṇa-Brahman* et *nirguṇa-Brahman,* l'auteur a souvent présenté un abrégé de ce que le Pr *Hiriyanna* a écrit sur ces mêmes sujets, dans son ouvrage : « La Philosophie hindoue », chapitre sur le *vedânta* (*advaita*).

côté, un sujet à l'égard de qui elle s'exerce, et, de l'autre, un objet auquel elle se réfère ; par exemple, l'être qui, par erreur, prend une coquille de nacre pour un écu, est victime de l'ignorance ; cette *avidyā*, désignée comme la cause de la pièce d'argent imaginaire, qui est perçue comme existant réellement, agit de deux manières différentes : elle *cache* la donnée exacte : le débris de nacre, et, à sa place, elle *fait apparaître* une pièce d'argent. Ces deux aspects de la nescience reçoivent, respectivement, les noms d'*avarana-çakti* et de *vikṣepa-çakti* ; le premier est le *pouvoir d'obnubilation*, et le second, le *pouvoir de projection*. Mais, dans l'exemple invoqué, la coquille de nacre n'est pas dérobée à nos regards : il n'y a donc pas « non-appréhension » ; c'est plutôt une « appréhension erronée », et, par conséquent, l'*avidyā* est décrite, dans le langage philosophique, en tant que « *bhāva-rūpa* » (forme d'existence). *avidyā* est, non pas la négation de « *vidyā* », mais le terme qui, dans le même couple, constitue l'antonyme de connaissance. Si la connaissance se fait jour, l'ignorance s'évanouit ; *l'une exclut l'autre*. Pour un temps, l'ignorance opère à l'égard d'un sujet et d'un objet qui, tous deux, sont particuliers ; ainsi s'explique le caractère privé de ce genre d'illusion : une seule individualité voit la pièce d'argent illusoire. D'autre part, c'est parce que l'illusion s'applique à un *fond objectif* qu'elle paraît se situer dans l'espace, et s'offrir à nos regards — non pas comme une pure idéation — mais comme un *objet réel*. C'est aussi parce qu'elle ne joue que pour une personne déterminée, laquelle en est l'unique victime, qu'elle lui est propre : un promeneur voit une pièce d'argent, mais ses compagnons sont restés insensibles à l'illusion, et ceux-là ne perçoivent pas autre chose qu'une coquille de nacre.

Voilà la différence que l'on doit établir entre *avidyā* et *māyā*, car les objets qui sont du ressort de *māyā* ont un caractère bien différent : *tous les êtres vivants participent à la même illusion*.

Assurément, *avidyā* relève de *māyā* ; aussi le *vedānta* classique post-çankarien la désigne-t-il comme *tul-āvidyā* ou *avidyā* complémentaire, puisque l'ignorance individuelle est la contre-partie de l'ignorance primordiale.

māyā :

māyā, pour le *vedânta*, correspond à *prakṛti* pour les systèmes *sāṃkhya* et *yoga*, mais, au point de vue métaphysique, ces deux termes sont loin de comporter la même signification.

Êtres organisés ou matière inorganique, tout a une origine

commune ; tout a pris naissance en *māyā*. Si, néanmoins, nous considérons, du point de vue de la relativité, les productions de *māyā*, ces productions qui composent l'ensemble du spectacle, *paraissent* réelles. La véritable nature de *māyā*, ainsi que nous l'avons déjà expliqué, ne peut être décrite ni comme existence, ni comme non-existence ; en effet, les choses que nous percevons et qui, du même coup, deviennent des « objets de connaissance » ne sont pas « irréelles » puisqu'elles ont une existence objective (*jaḍa*) ; elles ne sont non plus réelles, puisque leur existence dépend de l'Être pur, de l'Esprit éternel, l'invariant de toute expérience. *māyā* est donc « *anirvacanīya* » ou *indescriptible*, et ses productions, au regard de la Réalité suprême de *Brahman*, sont tenues par le *vedânta* pour de simples apparences. *māyā* ressemble à *avidyā*, mais elle est la source de toutes les illusions ; *māyā* est, en fait, le principe de l'illusion cosmique : c'est la « grande Magicienne ».

Indiquons maintenant en quoi diffèrent, l'une de l'autre, *māyā* et *prakṛti* :

prakṛti est réelle dans le plein sens du terme ; on dit, au contraire, que le monde, en tant qu'effet de *māyā*, est irréel. Il ne faudrait toutefois pas conclure de ce qui précède que *māyā* ait une existence irréelle : nier l'apparence du monde n'est possible que pour le sage qui a réalisé son identité avec le Réel ; dans l'expérience où l'aspirant *devient* la Vérité ultime, le monde des apparences s'abolit, et la négation, ici impliquée, de l'existence du monde se rapporte, tout à la fois, à la chose niée : l'apparence du monde, et à la négation elle-même.

Supposons un instant que cette négation soit réelle, et qu'elle demeure en tant qu'entité distincte de *Brahman* : du coup, le non-dualisme serait ruiné. La négation du monde phénoménal est donc aussi erronée que l'apparence du monde, car, en s'assurant par expérience directe de l'exactitude de la thèse qui nie l'existence des apparences, le sage qui s'est fondu en l'Essence suprême, regarde la négation elle-même comme une simple manifestation de l'univers phénoménal. La seule chose qui subsiste après une telle expérience, est la réalisation ininterrompue de l'identité de toutes les choses ; en aucun cas, l'Existence suprême ne saurait être niée ; *Brahman* seul est réel, et *māyā*, en tant qu'apparence, est fausse, mais fausseté et vérité ne sont pas des entités contraires, de telle sorte que négation (ou fausseté) de la fausseté serait synonyme de vérité. L'apparence du monde est un « tout » indivisible, et, en se référant à

ce « tout », la négation s'applique également à elle-même, puisqu'elle ne cesse pour autant pas de faire partie de l'apparence du monde. Par conséquent, non seulement l'apparence positive du monde est fausse, mais la négation ou la fausseté de cette apparence, elle aussi, est fausse ; aux premiers rayons de la connaissance qui se lève — lorsque l'apparence du monde est contredite — la contradiction frappe également de nullité la fausseté ou la négation (*).

Causalité :

Si le *vedânta* soutient la théorie de la causalité, ce n'est qu'en manière de concession ; il essaie par là d'expliquer ce qui se passe dans le domaine phénoménal: *avidyā,* du point de vue individuel, et *māyā,* du point de vue universel, voilà la cause primordiale d'où procède la manifestation tout entière ; c'est cette cause qui rend possible notre expérience du monde.

Toutefois, le concept d'*avidyā* a été l'objet d'une critique impitoyable : *Gauḍapāda* et *Çaṃkara* ont exercé leur brillante dialectique pour en dénoncer l'inanité. En dernière analyse, ce concept ne résiste pas à l'examen ; en effet, le principe de causalité n'opère — pour autant que cette opération soit réelle — que dans le monde des apparences, et exclusivement à l'intérieur de ce monde. Aussi longtemps que l'homme ne considère que les « particularités », il est excusable de regarder une d'entre elles soit comme la cause, soit comme l'effet, mais pourquoi chercher une cause à ce monde phénoménal, et postuler la nescience comme la Cause première ? — La Cause ainsi invoquée se situera toujours en deçà des phénomènes : elle-même est phénoménale. Il nous est interdit de supposer que la nescience soit *transcendantale,* tandis que ses conséquences seraient *phénoménales. Brahman* est le substrat de l'apparence cosmique, et *Brahman* seul est réel ; l'univers, en tant que système de relations, n'est qu'une simple apparence. Assurément, l'*advaitin* croit au développement progressif de la connaissance ; il supporte aussi la thèse selon laquelle l'effet préexiste en la cause, mais ce n'est là qu'un moyen d'amener le disciple à nier l'existence de l'effet en dehors de la cause. L'*advaitin* va jusqu'à accepter la doctrine par laquelle l'univers concret se transforme graduellement en choses particulières ; le disciple s'habitue ainsi à

(*) Dans ce paragraphe, l'auteur a utilisé quelques-unes des idées fondamentales présentées par le Pr S. N. Das Gupta dans son ouvrage « L'Histoire de la Philosophie hindoue » (p. 444).

concevoir toute cette série de transformations comme une manifestation illusoire. L'*advaitin* admet, enfin, que toutes les illusions ont pour cause la nescience primordiale, mais ce n'est encore qu'un chemin détourné au terme duquel le disciple parvient à rejeter définitivement la causalité (*).

L'empreinte que le mode causal a laissée dans notre mental est si profonde — l'empire qu'il possède sur nous est si puissant que nous devrons nous livrer à un effort peu commun pour nous affranchir d'un tel préjugé ! C'est pourquoi les philosophes post-çankariens prétendent, pour justifier la manifestation phénoménale, que c'est en *tul-âvidyā*, au point de vue individuel, et en *mūl-âvidyā*, au point de vue universel, que réside la cause des apparences, mais, si l'on s'en tient strictement à l'attitude philosophique, une telle théorie est insoutenable ; elle a d'ailleurs, tout récemment, subi les assauts de ceux qui, chez nous, restent fidèles aux enseignements de *Gauḍapāda* et de *Çaṃkara*, les deux fondateurs de la véritable tradition advaïtique. Les néo-çankarites affirment, en effet, que ces Maîtres n'ont jamais eu recours à des concepts de ce genre, et qu'ils ont frayé un nouveau chemin en analysant les trois états ; chacun de ces états : veille (*jāgrat*), rêve (*svapna*) et sommeil profond (*suṣupti*), est indépendant des deux autres, et, du point de vue de l'*ātman*, ils ne représentent que Ses intuitions directes ; ce qui relie entre eux les trois états, c'est la pure Conscience (*cit*). *turīya* n'est donc pas un « quatrième » état distinct ; c'est l'*ātman* Lui-même qui — tel un fil — rattache les uns aux autres les trois états, et c'est Lui encore qui s'exprime en chacun d'eux. Par conséquent, même en ce monde de l'expérience relative — champ de *jāgrat* et de *svapna* — on ne saurait adhérer au principe de causalité.

Si nous voulions étudier la cause d'une chose ou d'un événement, l'examen devrait porter *simultanément* sur l'*effet* et sur la *cause ;* or, il est impossible de les placer tous deux devant nous, comme fait un savant qui, dans son laboratoire, se propose d'observer deux spécimens. *Çaṃkara* développe cette pensée dans son célèbre commentaire sur la cruche (*ghaṭa-bhāṣya*) qui accompagne la *bṛhadāraṇyakôpaniṣad :* l'argile est la cause de la cruche, mais c'est toujours l'argile qui subit une série de modifications ; la forme actuelle de la cruche recouvre la forme immédiatement antérieure. C'est ainsi qu'en ce monde, chaque fois qu'apparaît

(*) L'auteur fait en quelques lignes un résumé de la pensée développée à la page XXVIII de la savante introduction à la *bhāmatī* par *S. S. Sūrya-nārāyaṇa Sastri* et *C. Kunhan Rāja.*

une nouvelle forme, la forme antécédente et la forme subséquente sont momentanément éclipsées ; l'argile est la réalité qui, sous tous les changements de forme, reste identique à elle-même ; toutefois, par rapport à un même point du temps, deux formes ne peuvent pas apparaître simultanément ; si nous voyons la *forme du moment,* nous sommes aussi incapables de percevoir la forme qui l'*a précédée* que la forme qui lui *succédera* (*).

Il n'en est pas moins vrai que toute notre existence empirique est construite sur cette habitude mentale, comme l'appellerait Hume, qui établit une relation de cause à effet entre deux formes successives ; néanmoins, l'existence empirique ne tourne pas autour d'un seul pivot : l'état de veille ; elle tourne également autour du rêve et du sommeil profond, et ces deux derniers états — au même titre que l'état de veille — sont des expressions ou des intuitions de *Brahman* ou de l'*ātman*.

Chacun des trois états a donc ses frontières propres, et ce que l'on désigne comme « causalité », n'exerce son action, au cours du déploiement d'un de ces états, que dans le champ particulier qui lui est propre.

Prétend-on que la cause de la manifestation a, dans le sommeil profond, une forme d'existence (*bhāva-rūpa*) — que la manifestation émerge du sommeil profond, et qu'elle repose ainsi sur une base positive qui, en fin de compte, réside dans le sommeil profond? — Ce serait attribuer à un seul des trois états une suprématie injustifiée ! « Ignorance et connaissance sont des termes tout relatifs ; ils supposent nécessairement le jeu de l'intellect, car nous ne prenons connaissance d'une chose que si cette chose entre en contact avec le mental. A la catégorie des objets connaissables, nous ne pouvons opposer que la Conscience, et la Conscience seule ; nous ne sommes pas fondés à traiter la connaissance et l'ignorance au point d'en faire des abstractions dénuées de toute réalité, mais si nous sommes impuissants à *connaître la connaissance*, nous le sommes plus encore à *connaître l'ignorance*.

« L'ignorance n'est d'ailleurs pas restreinte à l'état de veille, autrement dit à une seule série temporelle ; elle étend également sa juridiction sur le rêve et le sommeil profond, et, par conséquent, partout où se déroule une série du même ordre. Or, une entité qui repose sur trois arches de ce genre, ne peut être comparée à celle qui constitue l'unique état de veille, état où,

(*) Cette question sera reprise et développée dans les pages qui suivent.

apparemment, nous sommes en droit de distinguer un « *avant* » et un « *après* ».

« La causation, limitée quant à son application à une seule série temporelle, ne saurait lier l'ignorance qui régente d'innombrables séries analogues ; la causation est donc un concept empirique formé par un intellect qui fonctionne sous l'influence des « fausses identifications » (*adhyāsas*), et, puisqu'elle-même est un produit de l'ignorance, elle ne saurait, de quelque manière que ce fût, la précéder (*) ».

Il en résulte que l'ignorance est « privation de connaissance », et que la connaissance détruit l'ignorance — non pas, certes, au point de vue physique — mais au point de vue métaphysique ; à l'aube de la Connaissance, nul ne recherche plus la « cause » de l'ignorance, puisque, dorénavant, la question a cessé de se poser. D'ailleurs, *Çaṃkara* déclare que, lorsqu'un être a réalisé *Brahman* en tant que son propre Soi, *Brahman* est appréhendé comme un et sans second ; la Réalité est donc éternelle, et le temps ne la conditionne pas ; le *jīvan-mukta* (le libéré vivant) ne percevra jamais plus la multiplicité.

En toute étude sérieuse de la métaphysique orientale, le problème de la causalité occupe une place d'honneur ; on ne peut d'ailleurs acquérir la connaissance (*jñāna*) que si l'on procède à cette investigation. Toutefois, la philosophie hindoue affirme que la recherche doit porter sur toutes les données de l'expérience et que, partant, elle doit s'appliquer — non pas seulement à l'état de veille — mais encore aux états de rêve et de sommeil profond. Et, en effet, *Çaṃkara*, en commentant le 89e *çloka* du quatrième chapitre des *māṇḍūkya-kārikās*, fait la déclaration ci-après : « Le terme « *jñāna* » signifie la connaissance au moyen de laquelle on saisit la signification des trois états... ; en connaissant successivement ces trois états, et, par conséquent, en les niant les uns après les autres, on réalise le *turīya*, un et sans second, non créé, exempt de peur, qui, seul, est la Vérité ultime. » Si l'on examine les trois états du point de vue de la suprême Réalité, considérée elle-même en tant que cause, ces états sont bien, eux, des effets, et, aussi longtemps que nous ignorerons la véritable nature de l' « effet », nous seront toujours enclins à rechercher la « cause ». Le désir de connaître la cause *comme*

(*) Citation extraite de l'ouvrage intitulé : « Le *vedânta* ou Science de la Réalité » par *K. A. Krishnaswami Iyer*, p. 333.

le fond, et les effets *comme les formes de ce fond*, doit donc être l'objet de notre enquête, mais nous aurons à déterminer si un tel désir est ou non légitime. En se livrant à cette analyse, la philosophie hindoue insiste particulièrement sur la nécessité de définir la nature du sommeil profond, état où cause et effet font entièrement défaut. Certes, sur le plan de la multiplicité, ces deux derniers termes comportent bien un sens, mais tel n'est plus le cas au regard de ce qui réside au delà de la multiplicité. Du point de vue de l'état de veille (c'est-à-dire du point de vue de la multiplicité), le mental ne peut penser qu'en termes de cause et d'effet, et, lorsque le mental assigne une cause à ce monde, il imagine, par rapport à ce monde, un état *antécédent* et un état *subséquent*. Le besoin de découvrir une cause traduit, en réalité, l'aspiration — naturelle à l'esprit humain — d'outrepasser l'effet. Ce que l'*advaita vedânta* essaie d'établir, c'est la non-dualité, mais nous devons vérifier si la non-dualité existe dans les trois états, et, ici, la raison (*buddhi*) doit recevoir pleine et entière satisfaction. Cette vérification se fonde sur l'expérience suivante : les trois états ne sont, chacun en particulier, que des cognitions de l'*ātman* ; or, selon *Çamkara*, toute cognition possède en propre son pouvoir éclairant ; *Çamkara* n'admet pas qu'il puisse y avoir « cognition d'une autre cognition », autrement dit qu'un mode mental (*vṛtti*) intervienne comme médiateur entre le processus cognitif et la cognition de ce processus ; on ne trouve jamais qu'une conscience directe et immédiate de la cognition. « Toute cognition est appréhendée par elle-même » (La Psychologie hindoue — La Perception, par *Jadanath Sinha*, page 219). Dans les états de veille et de rêve, nous sommes conscients d'objets et d'idées, et cette conscience naît d'un seul et même acte cognitif ; nous ne constatons jamais que nous soyons conscients, d'abord d'idées, et ensuite d'objets, ou vice versa. Ainsi l'état de veille est un effet, et l'état de rêve est un autre effet, tandis que, dans le sommeil profond, la luminosité de l'*ātman* demeure à l'état indifférencié. C'est donc notre ignorance qui, dans les états de veille et de rêve, pratique des divisions au sein même de la conscience. Du reste, nous ne nous contentons pas de rattacher l'un à l'autre le contenu de l'état de veille et celui de l'état de rêve ; nous essayons aussi de relier ces deux états selon le mode causal, mais puisque ces états ne sont que des effets, il ne serait pas légitime d'instituer entre eux une hiérarchie causale. A ce propos, *Çamkara* explique sa position à l'aide d'un exemple (*bṛh. up.* Commentaires, page 17) : « L'argile est la cause de la

cruche — l'or est la cause du collier, mais, dans les deux cas, ce n'est nullement la forme particulière de la substance fondamentale qui est la cause, car, indépendamment de cette forme, nous voyons se manifester des effets ; ainsi donc ces effets : cruche, bracelet, etc..., ne peuvent être produits que si la substance correspondante : argile ou or, est présente, alors même que la forme ovoïde (celle de la boule pour l'argile ou celle de la pépite pour l'or) est absente ; par conséquent, cette forme particulière ne saurait être la cause ni de la cruche ni du collier. Au surplus, lorsque l'argile et l'or font défaut, ni cruche ni collier ne sont produits ; il est donc évident que c'est la substance : argile ou or — et non pas la forme particulière que cette substance peut revêtir — qui est la cause. Chaque fois qu'une cause produit un effet, cette production détruit un autre effet : celui qui avait été produit immédiatement avant lui, car la même cause ne peut produire à la fois qu'un seul effet ». Appliquons maintenant à la recherche de la réalité le critère instauré par *Çaṃkara*, et observons l'existence humaine dans son intégralité à travers les expériences de veille, de rêve et de sommeil profond. Ainsi que nous l'avons déjà dit, chaque état est un effet qui résulte d'une cognition, et, dans tout effet, l'*ātman* brille de Sa propre lumière qui ne subit jamais d'éclipse, comme, par exemple, dans le rêve où, pour le rêveur, la conscience est uniformément présente en ce qui se situe aussi bien à l' « *extérieur* » qu'à l' « *intérieur* ». L'effet par lequel l'*ātman* s'exprime, est une intuition de l'*ātman* ou, pour mieux dire, l'effet est l'*ātman* lui-même. Et puisque l'*ātman* est un et indivisible, l'effet, lui aussi, est un et indivisible : « Celui qui voit le Soi comme établi dans le sommeil profond — comme indifférencié, un et sans second — comme l'inaltérable lumière de la pure Intelligence, celui-là est véritablement un être de renoncement, et, pour lui, il n'y a plus d'œuvre à accomplir, et, par conséquent, plus de cause de transmigration » (*bṛhad. up.* Commentaires par *Çaṃkara,* page 720). Chaque état, envisagé en tant qu'effet, est identique à l'*ātman,* exactement comme la cruche et le collier sont identiques, l'une à l'argile, et l'autre à l'or. Et de même que la forme particulière de l'argile n'est pas la cause de la cruche, de même un effet particulier (l'état de veille, par exemple) ne saurait être la cause d'un autre effet (l'état de rêve, par exemple).

L'*ātman*, et l'*ātman* seul, pourrait être tenu pour la cause, mais nous savons qu'entre la cause et l'effet, il n'y a pas de différence essentielle. Nous n'avons donc pas le droit d'affirmer

que l'ignorance sous forme séminale, dans l'état de sommeil profond : *susupti*, soit la cause du rêve ou celle de la veille (*).

Une telle explication est formulée à l'usage de l'homme qui n'a pas encore scruté à fond le problème de la causalité. Dans notre ignorance, nous attribuons à l'organe interne (*antaḥ-karana*) de l'état de veille la cause du rêve, et nous prenons à tort cet organe pour le « fond » qui a produit l'effet subséquent,

(*) « L'intellect de l'état de veille qui, dans sa forme conditionnée par le temps, recherche toujours une cause, ne saurait imaginer *sa cause* que dans le sommeil profond, lorsque, du même point de vue conditionné par le temps, il regarde cette condition-là comme son *état antérieur* ; en raisonnant de la sorte, il fait indûment entrer la zone extra-temporelle dans la zone temporelle, et il imagine que, dans le sommeil profond, doit exister « quelque chose » qui rende compte de l'apparition ultérieure d'un monde dans la conscience. Si puissant est le pouvoir de l'ignorance qu'à leur insu, de grands philosophes ont transgressé les lois de la logique ; on est allé jusqu'à prétendre que *Çaṃkara* — un des plus éminents penseurs qui aient jamais existé — a pris cette position qui est contraire à la saine raison, lui qui, selon *M. Y. Subba Rao* de Bengalore, auteur d'un savant ouvrage écrit en sanskrit : « *Mūlāvidyā nirāsa* », n'a jamais fait usage du terme : « *mūlāvidyā* ». Même si des érudits et des commentateurs montraient à l'aide de textes que *Çaṃkara* a exposé, lui aussi, ce point de vue, nous tiendrions pour certain que ce philosophe ne se serait ainsi exprimé qu'à l'intention des lecteurs qui se trouvent encore sur le plan de l'ignorance et qui se sentiraient égarés au point d'en perdre la raison si on leur prouvait que la cause fût irréelle. Dans son commentaire sur les *kārikās* de *Gauḍa-pāda* et aussi dans certains passages du *sūtra-bhāṣya*, il a dénoncé sans équivoque possible les erreurs de toutes les théories similaires qui ne méritent pas d'être appelées « philosophiques ». A l'adversaire (*pūrvapakṣin*) qui demande : « A qui « est cette ignorance (*avidyā*) ? », *Çaṃkara* répond dans le *gītā-bhāṣya* : « C'est la « vôtre — celle de l'individualité qui pose la question ! » — On pourrait d'ailleurs poursuivre la discussion : « Si l'ignorance individuelle est écartée par la connais- « sance individuelle, qu'avez-vous à dire à l'égard des autres individualités ? — Il « doit exister un « je ne sais quoi » universel : force, pouvoir, etc. — quelque nom « que vous lui donniez, qui rende compte de l'ignorance des autres individualités. » — Voici notre réponse : « La notion d'un pouvoir universel, ainsi du reste que « celle d'autres individualités qui seraient englobées dans l'ignorance individuelle, « cessent d'exister, aux premières lueurs de la connaissance, en même temps que « l'ignorance elle-même. Là où l'individualité est absente — c'est ce qui a lieu « dans le sommeil profond — il serait vain d'y chercher trace d'ignorance sous « quelque forme que ce fût. L'ignorance qui s'exprime ainsi : « Dans le sommeil « profond, je n'ai eu conscience de rien » ne traduit pas une expérience consciente ; « ce n'est qu'un souvenir travesti par l'intellect de l'état de veille. Le philosophe « qui établit l'irréalité du monde extérieur par l'analyse des trois états (*avasthā-* « *traya*) ne consentirait jamais à ruiner sa propre position en postulant — non « seulement hors de la sphère actuelle de l'ignorance — mais jusque dans la sphère « de la Réalité absolue — une cause universelle pour une telle irréalité. *Là* et « *alors*, on ne trouve plus de cause pour expliquer *ceci* et *maintenant*. » Extrait d'un article « Quelques aperçus modernes sur *Çaṃkara* », par le Pr *C. T. Srinivasan*, publié dans la revue : « *Prabuddha Bhārata* », juin 1937, p. 321. »

c'est-à-dire le rêve, mais, à tout prendre, l'organe interne n'est que le siège où, par hypothèse, nous localisons les idées. Lorsque nous disons ainsi que des idées de l'état de veille ont produit le rêve, cette assertion s'accorde avec le point de vue de la conscience empirique, mais là se cache une conception erronée qui s'appuie sur de fausses identifications (*adhyāsas*). Si nous examinons objectivement le rêve, autrement dit, si nous observons l'acte même du rêve au cours du processus onirique, le rêve ne se différencie en rien de l'état de veille ; à l'instant où nous en faisons l'expérience, le rêve est une *réalité de l'état de veille* ; il est une cognition de l'*ātman*, et, en tant que cognition, il est identique à la cognition de l'état de veille ; l'irréalité du rêve ne devient évidente que postérieurement, dans la cognition de l'état de veille, mais, en tant que cognition, elle a le même rang et les mêmes prérogatives que l'état de veille lui-même. Si l'on prétendait que les idées émises par l'*antaḥ-karaṇa* projettent des objets, on conférerait à des idées le pouvoir de créer des objets, et, par conséquent, on tomberait dans l'erreur du solipsiste ; en outre, au temps de l'expérience du rêve, nous ne sommes conscients — ni en totalité ni en partie — de l'état de veille que l'*antaḥ-karaṇa* a antérieurement exprimé, car aussi longtemps qu'un effet se développe, un autre effet se trouve arrêté dans sa course. Selon *Çāṃkāra*, il y a, en effet, deux genres d'obstruction. Expliquons-nous : tout effet, une cruche, par exemple, peut rencontrer deux genres d'obstruction : lorsqu'à partir de la substance fondamentale : l'argile pour le cas présent, l'effet tend à se manifester sous une forme quelconque, il se heurte à des obstructions du premier genre : obscurité, mur, etc..., tandis qu'avant même sa manifestation à partir de l'argile, l'obstruction — celle du deuxième genre — consistait pour lui dans la configuration des particules d'argile qui formaient alors un autre effet : masse, boule ou poudre d'argile. En appliquant cette même illustration aux états qui, si l'*ātman* est regardé comme la Cause, ne sont autres que de prétendus effets, un effet tel que le rêve ne peut apparaître tant qu'un autre effet se déploie ; l'effet « à venir » est enrayé par l'effet qui, pour le moment présent, est en voie d'expression. On ne saurait non plus accepter l'existence d'une relation causale entre les effets, et, puisque, entre les effets et la Cause : l'*ātman*, il n'y a pas la moindre différence, la notion même de causalité est un conditionnement qui affecte le mental de l'état de veille, et l'oblige ainsi à distinguer un « avant » et un « après », ce qui implique la continuation d'une même série

spatio-temporelle ; or, une série spatio-temporelle s'interrompt à la limite d'un état, et, partant, un abîme infranchissable sépare chaque état des deux autres.

Du point de vue de la suprême vérité, les catégories spatio-temporelles sont elles-mêmes des apparences ou des surimpositions par la vertu desquelles l'*ātman* lit la multiplicité en l'Être indivisible, homogène, un et sans second.

Dans les *māṇḍūkya-kārikās, Gauḍapāda* proclame que cet *ātman* ou *Brahman* est identique au mental, mais, prenons garde, il ne s'agit plus du mental que nous entendons désigner au moyen du terme : « *antaḥ-karaṇa* » ; ici, le mental est la base unique par l'imagination (*kalpanā*) de quoi l'Un apparaît en tant que multiplicité. Nous terminerons ce paragraphe en citant quelques passages extraits de ces *kārikās :* au 27e *çloka* du chapitre IV, *Gauḍapāda* déclare :

« En aucun des trois modes du temps (présent, passé et futur), le mental n'est soumis au rapport causal. — Comment le mental pourrait-il être assujetti à l'illusion, puisqu'une telle illusion est sans cause ? » — Et *Çāṃkara* ajoute le commentaire suivant : « Assurément, le mental — en aucun des trois modes du temps — n'entre en contact avec une cause, c'est-à-dire avec un objet extérieur. Serait-il jamais entré en contact avec de tels objets, c'est alors qu'un rapport de ce genre nous fournirait une idée de la connaissance exacte du point de vue de la réalité, et, à l'égard d'une telle connaissance, l'apparence de cruche, etc..., serait définie en tant que connaissance erronée, mais le mental ne saurait entrer en contact avec un objet externe (qui, à proprement parler, n'existe pas) ; par conséquent, comment le mental (particularisé) pourrait-il tomber dans l'erreur, alors qu'il n'y a pas de cause qui justifie une semblable hypothèse ! En d'autres termes, le mental n'est, à aucun moment, assujetti à la connaissance erronée, mais, certes, c'est la nature même du mental d'assumer des formes multiples, etc..., bien qu'en réalité, de tels objets, susceptibles d'être la cause de formes mentales, n'existent absolument pas. » Et *Gauḍapāda,* dans le verset suivant, expose la solution du problème : « Il en résulte que ni le mental, ni les objets que perçoit le mental, ne sont jamais nés. Quiconque voit une telle naissance, pourrait tout aussi bien découvrir dans le ciel les empreintes que des pattes d'oiseaux y ont laissées ! »

L'ultime conclusion du *vedânta,* c'est que la causalité elle-même est un produit de l'ignorance. Lorsque l'ignorance se dissipe, l'*ātman* subsiste seul — à l'exclusion de quoi que ce soit d'autre !

Le *jīva :*

Le *jīva* est l'individualité empirique dont nous venons d'étudier la nature dans les chapitres qui traitent de la Réalité en tant que « *sac-cid-ānanda* » ; chaque *jīva* possède des traits distinctifs, bien qu'à de nombreux égards, il partage avec tous les autres *jīvas* des caractéristiques communes.

Dans l'univers, il représente l'élément « spirituel », et cet élément, en s'associant à de multiples conditionnements, apparaît comme *antaḥ-karaṇa* (organe interne), mais son conditionnement spécifique est l'*avidyā*, l'aspect particularisé de *māyā* qui, elle-même, est le conditionnement d'*içvara*. Dans le paragraphe relatif à la causalité, nous avons exposé l'objection des *néo-çankarites* qui se refusent à considérer *avidyā* en tant que « forme d'existence ».

Puisque, dans son ensemble, l'univers est un effet de *māyā*, les parties de l'univers qui composent soit le corps grossier, soit le corps subtil d'une individualité quelconque, sont conçues comme les effets de l'*avidyā* de cette même individualité ; les rapports qui existent, d'une part, entre l'individu et le cosmos, et, d'autre part, entre le *jīva* et les éléments constitutifs de son organisme, affectent ainsi un rigoureux parallélisme. *jīva* et *içvara*, respectivement dépouillés de leurs conditionnements individuels ou cosmiques selon le cas (*), ne diffèrent donc pas l'un de l'autre quant à leur essence ; voilà le sens profond du grand *mantra* védique : « *tat tvam asi* ».

Dans le langage courant, le *jīva* n'est que l'ego empirique, et sa particularisation est due aux limitations adventices telles que le corps physique ou les sens.

içvara :

Si *māyā* est la source de toute existence manifestée, *içvara* est le Témoin universel qui assiste au déploiement du cosmos. *māyā* est le pouvoir (*çakti*) inhérent à *içvara*, et c'est par la vertu de ce pouvoir que se révèle ce monde objectif, avec sa prodigieuse variété de noms et de formes.

En définissant les rapports qui existent entre *içvara* et *jīva*, nous rendrons plus accessible le concept d'*içvara*. D'après le

(*) La philosophie hindoue a souvent recours à la méthode dite « des variations concomitantes », afin de dépouiller deux objets de leurs conditionnements respectifs ; l'élimination exhaustive des *upādhis* entraîne l'identité essentielle des deux termes considérés.

vedânta classique, le *jīva* peut être considéré sous trois biais différents :

a) dans la manifestation grossière, le *jīva*, à l'état de veille, est désigné comme « *viçva* » ; en ce sens, le *jīva* a le *virāṭ* pour terme antithétique ; le *virāṭ* est ainsi l'ensemble de l'univers physique, conçu en tant qu'unité ;

b) dans la manifestation subtile, le *jīva* est désigné comme « *taijasa* » ; le *jīva* se trouve alors à l'état de rêve où le mental jouit d'une entière autonomie. Dans l'ordre cosmique, « *hiraṇya-garbha* » — en tant que totalité de l'univers subtil — correspond à « *taijasa* » dans l'ordre individuel ;

c) dans la manifestation causale — c'est l'état de sommeil profond — nous avons, au point de vue individuel : « *prājña* », et, au point de vue cosmique : *īçvara* ; ici, tout est réduit à la condition séminale.

īçvara est ainsi l'aspect causal de ce monde manifesté, y compris l'état grossier et l'état subtil, et, partant, l'univers n'est pas extérieur à *īçvara*, bien qu'il procède de lui ; en fait, *īçvara* comprend en lui-même le cosmos tout entier. Lorsque sa puissance passe à l'acte, elle donne naissance au sens d'altérité ou d'haeccéité (*). *māyā* peut, par conséquent, être tenue pour le principe par lequel la Conscience se conditionne et se particularise ; elle est le moyen accessoire dont se sert *īçvara* pour amener à l'existence l'univers des noms et des formes. A l'égard du *jīva*, les deux pouvoirs qui caractérisent *māyā :* celui d'obnubilation et celui de projection, jouent à plein, tandis qu'à l'égard d'*īçvara* qui est pur de tout *tamas,* seul s'exerce le pouvoir de projection.

En effet, l'*āvaraṇa-çakti* a pour fonction d'obscurcir l'unité de l'être, mais puisqu'on ne saurait concevoir *īçvara* indépendamment de l'unité, *īçvara* reste insensible au prestige de *māyā* ; c'est en quoi consiste la principale différence entre *jīva* et *īçvara*. Le *jīva* croit que la multiplicité est la Vérité ultime, et toutes les afflictions auxquelles il est sujet ont leur origine aussi bien en cette croyance que dans la vision fragmentaire qu'il prend de l'univers. Pour l'ordinaire, le *jīva* s'identifie avec l'organisme physique avec lequel il est associé ; aussi regarde-t-il comme extérieur à lui-même tout ce qui n'appartient pas à ce corps ; il considère le monde objectif comme réel ; il entretient des préférences et des répulsions envers une certaine partie de ce

(*) A ce stade, le sentiment du moi (ipséité) suscite immédiatement le terme antithétique : « Quelque chose d'autre », le « cela » indéterminé ; c'est la signification que, sous les réserves déjà faites, l'auteur donné au terme « haeccéité ».

monde, et il adopte envers le reste une attitude d'indifférence.

içvara, pour sa part, s'identifie avec la Totalité de l'univers, mais cette identification n'est pas le fait d'une surimposition du non-Soi projetée sur le Soi ; elle est le résultat d'une réalisation ininterrompue de la nature de chacun d'eux.

içvara est également décrit comme le « *saguna brahman* », et, en tant que Personne divine, il représente l'idéal de la religion advaïtique ; c'est le Dieu omniscient qui crée, conserve et détruit le cosmos ; le *saguna-brahman* constitue la base sur laquelle s'appuie la philosophie advaïtique afin de fournir une explication du monde sensible.

jīva, māyā et *içvara,* voilà les trois entités dont l'*advaita* admet l'existence au point de vue empirique ; ces entités ne sont pas hétérogènes, et, à elles toutes, elles composent un système de caractère essentiellement dynamique.

Une telle théorie peut-elle être regardée comme définitive ? A cette question, le *vedânta* répond : « non », car l'explication proposée — tant au point de vue de la religion pratique qu'au point de vue de la philosophie spéculative — s'avère insuffisante !

En effet, l'idéal théiste est hérissé de difficultés. Cette bonté et cette puissance souveraines que le fidèle reconnaît à Dieu, sont démenties par les multiples fléaux qui dévastent l'univers ! — Comment concilier le bien et le mal ? — On a beau affirmer que le monde n'existe que par rapport aux *jīvas*, l'homme ne parvient pas à comprendre pour quelle raison Dieu aurait créé le monde ; lui assigner un motif, c'est accepter que Dieu agit en vue de certaines fins, et, en même temps, c'est douter de la Perfection divine, car Dieu cesse aussitôt d'être conçu comme se suffisant en soi et par soi. Nier qu'il obéisse à un motif quelconque, c'est confesser implicitement que Dieu n'agit que par impulsion, et, dans ce cas, Dieu en est réduit, soit à jouer le rôle d'automate, soit à céder à des caprices ! — De toute manière, on en arrive à mettre en doute son omniscience ! — La religion advaïtique présente ainsi diverses solutions qui ont, chacune pour sa part, reçu l'adhésion d'un certain nombre de croyants.

A ce propos, *Çamkara* émet la remarque suivante : ces solutions ne sont définitives que dans la mesure où elles s'appliquent exclusivement à la construction de noms-et-formes qui est édifiée sur *avidyā* ; sous ce biais, nous sommes toujours prisonniers du relatif, et, puisque le relatif a pour caractéristique principale de chercher au-delà de lui-même sa propre explication, la conception théiste ne saurait être tenue pour l'ultime Vérité.

Du point de vue philosophique, nous rencontrons des difficultés analogues : nous sommes incapables d'établir une relation pertinente entre les différents éléments du système, et de rendre ainsi ce système intelligible ; impossible, par exemple, de préciser la nature des relations qui unissent le *jīva* au *saguṇa-brahman !* Comment identifier ce *saguṇa-brahman* soit avec un seul *jīva*, soit avec la totalité des *jīvas ?* Comment supposer que ce *saguṇa-brahman* puisse être différent d'eux ou extérieur à eux ? Et s'il en allait ainsi, nous ne trouverions plus ce lien qui doit nécessairement rattacher les uns aux autres les divers éléments d'un même système. Un raisonnement semblable peut s'exercer aussi sur les rapports que l'on imaginerait entre le *saguṇa-brahman* et l'univers physique.

Enfin, lorsque l'*advaitin* désespère de découvrir une relation adéquate entre le *saguṇa-brahman* et les éléments constitutifs du cosmos, puisqu'on ne saurait affirmer ni leur identité, ni leur différence, ni leur identité dans la différence, il aboutit à la conclusion suivante : la conception même du *saguṇa-brahman* est fondée sur *avidyā* ; il ne convient donc pas de la considérer comme définitive.

L'Absolu selon le vedânta advaita :

Le *saguṇa-brahman* inclut non seulement la Réalité, mais encore l'apparence qui a, elle, un degré inférieur de réalité. L'élément réel qu'englobe le *saguṇa-brahman* est précisément l'ultime Vérité de l'*advaita* ; cette Réalité n'est pas simplement l'unité qui sous-tend la multiplicité de l'univers, car « unité » et « multiplicité » n'ont de valeur qu'en fonction l'une de l'autre : ce sont deux termes corrélatifs ; l'unité et la multiplicité ont, toutes deux, les caractéristiques des apparences ; par contre, l'Absolu, selon l'*advaita*, réside au delà de toutes les apparences.

Çaṃkara définit donc son système en tant qu'*advaita*, c'est-à-dire comme « non-dualisme » ; ici, le terme « monisme » serait impropre ; en fait, *Brahman* ne peut être affecté par le *devenir*. Alors même qu'Il donne naissance aux apparences, ces apparences, bien qu'elles dépendent de Lui, ne L'altèrent pas plus que la pièce d'argent n'altère la coquille de nacre. D'après *Çaṃkara*, la cause produit un effet, sans qu'elle subisse elle-même le moindre changement ; suivant cette doctrine qui s'appelle « *vivarta-vāda* », *Brahman* ne devient jamais l'univers ; Il *paraît* simplement le *devenir*.

Cette même doctrine reçoit aussi le nom de « *māyā-vāda* » ; la

Réalité demeure par delà toutes les choses du monde empirique ; c'est la base sur laquelle repose l'ensemble des apparences. Il ne conviendrait pas de voir là une simple assertion car le « sujet pensant » qui est en chacun de nous, ne diffère en rien de cette Réalité. Nous en avons d'ailleurs la *certitude immédiate*, et, au surplus, nous l'*affirmons* encore à l'instant même où nous la *nions*.

Ainsi que l'explication en a été déjà donnée, cette Réalité est, à la fois, la Conscience infinie qui implique toute connaissance empirique, et l'Existence infinie que suppose toute existence finie. Elle n'est donc ni la connaissance empirique, ni l'existence relative auxquelles l'apparence est nécessairement associée ; c'est pour cette raison que l'on caractérise *Brahman* comme excluant tout attribut (*nir-guṇa*). Gardons-nous d'en inférer que *Brahman* signifie : « néant » ! — Voici comment ce terme doit être compris : rien qui soit *susceptible d'être pensé* n'appartient véritablement à *Brahman* ; tout ce que nous pensons est « *dṛçya* » (objet de connaissance) ; or, un objet de connaissance ne saurait être un des éléments constitutifs du Témoin (*dṛk*) ; en aucun cas, le Spectateur n'est « présenté » en tant qu'objet. Les catégories habituelles de la pensée lui sont inapplicables ; *Brahman* défie, en effet, toute description directe. Admettons que seule une description négative convienne en pareil cas ; nous ne serions néanmoins pas fondés à affirmer que le *nirguṇa-brahman* fût l'équivalent de « vacuité ». La place assignée à certaines déclarations telles que : « *néti, néti* » n'est que secondaire, et le *vedânta* accorde la primauté à celles qui affirment : « *tat tvam asi* ». La négation n'est ainsi qu'un stade préliminaire ; *elle prépare l'affirmation qui suit.* L'Absolu n'indique donc pas l'Être vide de tout contenu, dénué de toute essence, et la déclaration védique : « *Brahman* est inconnaissable » ne doit pas nous amener à penser que l'*advaita* prenne sur ce point la position agnostique.

Au surplus, ce serait une grave erreur de considérer le *nirguṇa-brahman* soit comme la négation, soit comme l'antonyme du *saguṇa-brahman* ; l'un explique l'autre. Le premier est la Vérité, mais cette Vérité se trouve encore, immanente, en chacun des éléments qui concourent à former le second : le *saguṇa-brahman*. A qui sait voir, le *nirguṇa-brahman* se révèle en toute sa majesté dans le plus humble aspect de l'expérience ; il est ainsi dans le champ notre perception — voilà l'essentiel — et nous pouvons connaître *Brahman* en devenant *Brahman* : c'est d'ailleurs le terme et le couronnement de l'enseignement advaïtique.

Bien que la doctrine du *saguna-brahman*, du point de vue philosophique, ne soit pas à l'abri de toute critique, elle n'en joue pas moins un rôle prépondérant dans l'ascèse spirituelle ; tout aspirant qui désire accéder à l'expérience advaïtique est contraint d'y avoir recours ; le fidèle, en cultivant en lui-même un sentiment de dévotion envers le *saguna-brahman*, acquiert peu à peu les qualités morales qu'il doit posséder s'il veut atteindre le but. Au point de vue spirituel, cette dévotion dispose le candidat à l'expérience du « *savikalpa-samādhi* », laquelle, à son tour, le conduira à l'expérience du « *nirvikalpa-samādhi* ». Il en résulte que la doctrine du *saguṇa-brahman*, quand bien même elle ne répond pas entièrement aux exigences de l'investigation philosophique, ne saurait être rejetée, sous le prétexte qu'elle n'a de valeur que dans le domaine empirique.

La possibilité de réaliser l'expérience du *nirguṇa-brahman* a été contestée par les penseurs bouddhistes qui ont élaboré leur construction philosophique sur les paroles suivantes qu'a prononcées le Seigneur *Bouddha* : « En dernière analyse, toutes les choses de ce monde se résolvent en la vacuité (*çūnya*) ». C'est l'assaut le plus redoutable qu'ait jamais subi la pensée vêdântique ! Il s'agissait cette fois d'un défi adressé à l'esprit humain : « Est-ce que l'homme, en revendiquant le droit de penser par lui-même, et sans s'appuyer sur l'autorité des Écritures (autrement dit sur la Révélation) que reconnaît le *vedânta*, peut explorer l'ultime Réalité de la vie ? » Jusqu'alors, la pensée philosophique hindoue n'avait jamais suivi une voie indépendante des interprétations des Écritures, et, par conséquent, les résultats auxquels elle avait abouti ne pouvaient être tenus pour valables par le philosophe. Or, ce défi fut relevé avec intrépidité par les penseurs hindous, notamment par *Gauḍapāda* dont l'illustre *Çaṃkara* a commenté les *kārikās* ; à eux deux, ils montrèrent que la philosophie hindoue avait découvert une méthode pour parvenir jusqu'à la Vérité. Le *vedânta* a donc apporté à l'investigation philosophique une contribution toute particulière : il a réfuté les objections que soulevaient les bouddhistes — prouvé que les doctrines de l'impermanence (*anatta*) et de la vacuité étaient également insoutenables — et, enfin, instauré une nouvelle démarche qui fait abstraction de toute hypothèse d'ordre théologique. Le *vedânta* peut ainsi soutenir avantageusement la comparaison avec quelque autre système philosophique que ce soit, car ses conclusions s'appuient sur l'analyse de l'expérience tout entière.

Chaque fois qu'un système se fonde sur les lois de la logique, il y a toujours possibilité de prouver la position contraire, et d'arriver ainsi à une affirmation positive ; la méthode à laquelle le *vedânta* fait appel est irréfutable, car elle outrepasse la logique ; la position que prend la philosophie védântique offre, par conséquent, un intérêt capital, et nous devons l'exposer succinctement :

Pour élaborer un système véritablement « philosophique », il faut tenir compte de toutes les données de l'expérience, mais, le plus souvent, on ne prend en considération que l'expérience de l'état de veille. La vie, cependant, s'étend sur d'autres domaines : elle comprend aussi le rêve et le sommeil profond ; une philosophie, digne de ce nom, doit embrasser l'intégralité de l'expérience, mais si l'on procède à une analyse de ce genre, on est dans l'obligation de se placer au delà de la logique, et de se situer, pour ainsi dire, sur le plan métaphysique.

L'esprit hindou commence son investigation en partant de la question ci-après : « Qu'est Cela dont la connaissance fait connaître tout le reste ? » En bref, quelle est la base commune à toute expérience ?

Les expériences que nous faisons du monde peuvent être classées en deux catégories :

1° l'expérience du monde sensible : elle nous fournit des *objets* ;

2° l'expérience du monde mental : elle nous fournit des *idéations*.

Maintenant, un problème se pose : « Où trouver un univers d'expérience qui prête à une telle analyse ? » — En effet, il ne nous est possible d'examiner un spécimen que si nous l'observons avec un certain recul ; le spectateur ne doit pas s'identifier avec le spectacle, mais comment réussirons-nous jamais à nous dissocier de l'état de veille en lequel nous vivons — à nous libérer des relations personnelles que nous entretenons à son égard, de façon qu'à tout instant, nous demeurions le témoin impassible de tout ce qui défilera devant nos yeux ? — Si ardue que soit la tâche, le *vedânta* nous invite à l'entreprendre ; pour mener cette œuvre à bonne fin, il suffit d'adopter une attitude appropriée :

L'étude psychologique du rêve nous fait entrevoir la solution du problème ; approfondissons donc, en premier lieu, l'expérience onirique : lorsque le rêve a pris fin, et que nous revenons à l'état de veille, nous constatons qu'une seule et même substance

a la propriété de se présenter, à la fois, comme *monde objectif* et comme *monde subjectif*. Pendant que nous rêvions, le rêve avait toutes les caractéristiques de l'état de veille ; brusquement, le rêve s'interrompt ; nous sommes désormais à l'état de veille, et nous y retrouvons le même lacis d'*objets* et de *pensées* qui constitue le canevas de toute expérience relative, mais nous gardons aussi l'intuition que, pour l'état de veille lui-même une base commune à tout ce qui est *senti* ou *perçu* doit nécessairement exister.

Le *vedânta* se livre alors à son investigation, et découvre que l'expérience repose non seulement sur la perception du *manifesté*, mais encore sur l'expérience du *non-manifesté* ; en effet, l'expérience du non-manifesté, au cours du sommeil profond, ne donne plus lieu aux apparences, ainsi que le fait se renouvelle chaque fois que l'ego entre en contact avec le monde des idées et avec le monde des objets ; la Réalité apparaît donc, alternativement, sous deux aspects complémentaires : la *manifestation* et la *non-manifestation*.

La manifestation, pour un temps, déploie devant nous le panorama : espace — temps — causalité ; puis, elle le reploie dans l'état non-manifesté. Nous entrons dans le sommeil profond, mais nous en sortons sans avoir augmenté — si peu que ce soit — le contenu de notre connaissance, car, si nous avons fait une incursion dans le domaine du silence, c'est que nous étions recrus de fatigue, et l'ego était incapable de saisir la signification métaphysique de l'expérience.

Le *yoga* nous propose une méthode efficace pour réduire insensiblement à « zéro » la conscience *individualisée*, car l'expérience du non-manifesté ne peut être que le résultat d'un héroïque effort de volonté ; cette expérience est désignée par le terme technique de « *turiya* ». L'être qui a réussi à la consommer, revient à l'état de veille, et, dorénavant, il sait que n'existe rien d'autre que la Conscience homogène ; c'est en elle que l'ego s'est dépouillé de tout sentiment particulariste, car cette Conscience est, tout ensemble, le substrat de chaque individualité et celui du champ entier de la manifestation.

L'expérience atteste donc que l'Absolu védântique n'est pas « pure vacuité ».

Cette démarche inflige également un démenti à ceux qui prétendent que la pensée hindoue ne s'est jamais souciée que du problème de la délivrance — ce qui est la manière de voir du religieux, mais non celle du philosophe.

Le *vedânta* soutient d'ailleurs qu'il n'y a pas opposition entre ces deux perspectives ; l'aspirant religieux considère la libération comme le but de sa recherche, alors que l'apprenti philosophe, au cours de son investigation, essaie de plonger dans la nature même de la Réalité.

Quelques auteurs européens affirment enfin que l'attitude philosophique est le legs particulier dont l'Occident serait redevable à la civilisation grecque. Voici ce que répond le *vedânta* : la philosophie européenne n'a pas examiné toutes les pièces du dossier, et son verdict est entaché de nullité ; elle n'a pas su étudier isolément l'un de l'autre les états de rêve et de sommeil profond, afin de dégager toutes les conséquences qu'implique chacun d'eux.

Où trouver une base saine pour l'épistémologie, si ce n'est dans l'étude objective des trois états ? — Et l'épistémologie est la pierre angulaire de tous les systèmes philosophiques. La méthode « *avasthā traya* » (*) nous amène au centre même du problème. Toute connaissance relative naît d'un *contraste,* et la connaissance que nous avons de ce monde est toujours relative ; des contrastes nous frappent, et, immédiatement, surgissent en notre mental les notions complémentaires : lumière-obscurité — chaleur-froid, etc... Il en va tout de même pour le Réel ; c'est parce que nous conservons le *souvenir de l'irréel* que nous avons *conscience du réel.* Nous ne pourrons donc acquérir la connaissance intégrale du relatif tant que nous ne ferons pas une expérience d'un ordre différent d'où toute connaissance relative soit absente ; or, chaque homme passe journellement par l'état de sommeil profond, en d'autres termes, par l'état de non-manifestation.

Y a-t-il un moyen de provoquer *consciemment* ce dernier état ? — Sommes-nous capables de « re-créer » à notre guise le contenu du sommeil profond ? — A cette question, le *vedânta* répond : « Oui, ce moyen existe. Pratiquez le « *yoga* » ! Maîtrisez, par un acte de volonté, toutes les activités du mental ! » — Nombreux sont les sages qui, dans l'Inde, ont accompli cette prouesse ; ils sont revenus à l'état de veille avec la connaissance que tout ce qui existe, n'est que la seule et unique Réalité dont, à l'état pur et homogène, ils ont fait l'expérience pendant le *samādhi.* A proprement parler, l'*ātman* (ou *Brahman*) est la seule Réalité, et toutes les apparences, soit internes, soit externes, ne sont rien d'autre que cet *ātman.*

(*) Autrement dit, des « trois états ».

La suprême Conscience du Soi ne vient donc pas de l'expérience du manifesté : *elle la précède* ; c'est une intuition à priori, et cette conscience est absolument inconditionnée (*akhaṇḍa*) ; le conditionnement en temps-espace-causalité n'est qu'une simple apparence, et, pour la vie empirique, cette apparence possède une valeur relativement réelle ; par contre, du point de vue de l'Absolu, réalité empirique (*vyāvahārikā sattā*) et réalité illusoire (*prātibhāsikā sattā*) se font équilibre sur les plateaux de la même balance ; l'une a exactement le même poids que l'autre.

Cette expérience du *nirvikalpa-samādhi,* le langage est impuissant à l'exprimer et elle est inaccessible au mental (*a-vāṅ-mānasa-gocara*) ; c'est pourquoi l'*upaniṣad* déclare qu'au regard de *Brahman,* les mots retombent comme des flèches qui ont manqué le but ! Mais la valeur de l'expérience, du point de vue relatif, éclate dans le caractère de ceux-là qui l'ont consommée ; bien qu'ils continuent à vivre dans la société des hommes, ils sont le « sel de cette terre » ; ils ont réussi à se libérer à jamais de la peur, cet instinct primordial — cause des dissensions et des querelles — qui élève entre les êtres les infranchissables barrières de la propriété individuelle : « ceci est à moi ; ceci est à toi », et d'où découlent toutes les souffrances et tous les péchés.

Les *ṛṣis* qui ont réalisé *Brahman* en sa plénitude n'ont pas considéré que leur rôle fût terminé ; ils n'ont pas accepté de s'immerger sans retour en l'état de non-manifestation ; ils ont édicté pour les autres hommes des règles de conduite, et ce sont ces règles qui servent de fondement à toute éthique et à toute morale. L'*upaniṣad* proclame : « Où y aurait-il souffrance (*çoka*) et illusion (*moha*), là où l'Un sans second est réalisé ? » Tous les maux auxquels la chair est sujette proviennent du fait que nous donnons une interprétation erronée à l'unité de Ce qui se manifeste dans la création, alors que nous devrions aimer notre prochain comme notre frère — mieux encore : comme notre propre « Soi » ; cette intuition du Soi (*ātman*) qui s'étend sur le monde tout entier, et qui inspire tout particulièrement les relations humaines, voilà le message que dispense la *bṛhadāraṇyakôpaniṣad* ; les paroles que *Yājña-valkya* prononce à ce propos peuvent à bon droit être tenues pour la recommandation suprême des sages d'autrefois (*). Dans la série d'exemples concrets que

(*) « Ce n'est pas, ma chérie, pour l'amour de l'époux
Que l'époux est aimé — *c'est pour l'amour de l'ātman !*
Ce n'est pas, ma chérie, pour l'amour de l'épouse
Que l'épouse est aimée — *c'est pour l'amour de l'ātman !*

l'*upanişad* met sous nos yeux, nous voyons poindre une nouvelle aurore dont la lumière illumine tout notre comportement social, car un tel enseignement moral s'appuie sur des considérations que justifie la raison pratique : morale et philosophie sont, ici, en plein accord parce qu'elles reposent toutes deux sur une base métaphysique qui comprend tout et qui embrasse tout.

La plus haute découverte de la philosophie hindoue — c'est précisément ce qu'expose *Çamkara* — est d'avoir établi une nette distinction entre « *mata* » et « *tattva* », l'*opinion* et la *vérité* ; la religion et la théologie prennent leur point d'appui sur *mata* ; elles suivent la méthode subjective (*puruṣa-tantra*) ; cette méthode n'exprime que la réaction d'un individu ou celle d'une communauté, somme toute, restreinte ; par ce chemin, on ne saurait aboutir qu'à une interprétation partielle de la Réalité. — Si, au contraire, nous adoptons pour notre investigation la méthode objective (*vastu-tantra*), la réalité ne manquera pas de se révéler dans son intégralité : nous découvrirons alors la Vérité.

« Quelle est donc la Vérité ? » demandait Ponce-Pilate en manière de raillerie ; le monde attend toujours la réponse — et cette réponse, nul ne sera en mesure de la formuler tant que l'on introduira dans la recherche philosophique des préjugés personnels ou collectifs, et que ces éléments joueront un rôle plus important que « Cela » même qui, d'après le critère du réel, constitue la Vérité.

Le *dṛg-dṛçya-viveka* que Marcel Sauton a traduit avec probité est un de ces anciens textes qui fournissent une méthode pour une investigation de ce genre ; il procède, en effet, à une analyse qui permet de dissocier le spectateur du spectacle, mais on ne tirera profit de cette méthode que si l'on s'adonne, au préalable, à une étude approfondie de la philosophie, et que l'on s'abstienne de confondre cette dernière avec la religion, quand bien même l'un et l'autre se réclameraient également de l'*advaita*.

Le *dṛg-dṛçya-viveka* n'a pas accordé à l'analyse des trois états toute l'attention qu'elle mérite, mais la question sera plus amplement traitée dans les *kārikās* de *Gauḍapāda* — et dans les commentaires de *Çamkara* — qui accompagnent la *māṇḍūkyôpaniṣad* dont la traduction paraîtra bientôt.

La valeur du présent ouvrage consiste en ce que, pour la première fois, est mise en relief la technique proposée par le

Ce n'est pas, ma chérie, pour l'amour de l'enfant
Que l'enfant est aimé — *c'est pour l'amour de l'ātman !* etc... »

vedânta afin de distinguer le réel de l'irréel, et d'appréhender, du même coup, le réel *en tout ce qui est présenté à la conscience.*

Le *nirvikalpa-samādhi* :

L'étude des différents genres d'états de conscience qui conduisent au *nirvikalpa-samādhi,* est en harmonie complète avec l'arrière-fond métaphysique de la pensée hindoue.

Par le *nirvikalpa-samādhi,* il est possible de faire l'expérience du non-manifesté : ce genre de *samādhi* en est la « porte étroite », et le mysticisme hindou y mène directement ; ce *samādhi* peut donc être considéré comme une démarche expérimentale, puisqu'il provoque l'état *non-manifesté,* et qu'il permet à l'aspirant de mesurer toute l'étendue d'une telle expérience. Comment la connaissance de ce que nous expérimentons comme réel en ce monde serait-elle possible si ce n'est par son opposé, autrement dit, par l'expérience où s'abolit toute relation de sujet à objet ? — Or, cet opposé s'offre à nous, sans même que nous nous en rendions compte, à deux moments de notre existence : dans *l'intervalle qui sépare deux cognitions successives,* et dans *l'état de sommeil profond* ; ici, le *yoga* vient à notre secours, car il nous fournit le moyen d'étudier ce fait essentiel : toutes les relations de sujet à objet se résolvent en l'homogénéité de la Conscience pure. Ce n'est nullement la « vacuité » ou le « néant », ainsi que le déclarent ceux qui ne sauraient s'en tenir au point de vue philosophique sans être blessés dans leurs préjugés théologiques ou religieux.

A propos de cette expérience, il convient, avant tout, de dissiper une conception erronée qui tend à s'accréditer en Europe ; c'est ainsi qu'on affirme qu'au cours du *samādhi, l'aspirant s'unit au Soi !* — Et les gens qui s'appuient sur une conception aussi inexacte prétendent que l'expérience du *nirvāṇa* bouddhique s'oppose au *nirvikalpa-samādhi* ! — Pour comprendre correctement la position védântique, il faut entendre qu'une telle expérience signifie « la réalisation de l'ultime Vérité ». Le *vedânta* proclame que l'ultime Réalité ne saurait être conçue en termes de relation : la Réalité existe toujours ; elle est « à tout jamais », aussi bien dans l'état de *manifestation* que dans l'état de *non-manifestation.* L'idée qu'il puisse y avoir dans ce dernier état un genre quelconque de relation, est due à l'ignorance (*avidyā*) ; dans l'expérience du *nirvikalpa-samādhi,* tout ce qui était « uni » se trouve « disjoint » ; la fausse notion de relation — notion qui donne naissance à celle de causalité — surgit dès

que l'indivisible Réalité est conçue en termes de noms-et-formes (*nāma-rūpa*), indépendamment du substrat : *ātman* ou *Brahman* qui leur est commun à tous. Mais les noms-et-formes, en leur véritable nature, ne sont autres que la Réalité elle-même ; l'âme individuelle (*jīva*), prise au piège de l'ignorance, est incapable de concevoir tous les noms ou de percevoir toutes les formes, et puisque l'expression initiale des noms-et-formes constitue sa propre individuation, elle s'imagine que la manifestation est une « réalité autonome » ; voilà ce qui, d'après le *vedânta*, définit « le mal » ; ce mal engendre le sens de distinction là où, en fait, aucune distinction n'existe. L'idée de multiplicité qu'a suscitée le mal, fait, à son tour, naître la peur. Dans la *bṛhadāraṇyakôpaniṣad* (I, IV, 2), le *mantra* se termine par ces mots : « C'est d'une seconde entité que procède la peur ! » Aussi, trouvons-nous, dans la même *upaniṣad*, la célèbre prière : « Du mal, conduis-moi au Bien ; des ténèbres, conduis-moi à la Lumière ; de la mort, conduis-moi à l'Immortalité ! » (page 86, édition de *Māyāvati*). La réalisation de l'Immortalité n'est possible que si le « mal », surimposé par des distinctions provenant des noms-et-formes, est définitivement aboli, et l'on n'y parvient que par l'éradication du sens de distinction provenant de la multiplicité. Cette expérience spirituelle ne peut être consommée que dans le *nirvikalpa-samādhi* ; là, l'ego se libère de toutes les distinctions dues aux noms-et-formes. Une telle expérience ne saurait donc être décrite comme une « union », car, pour qu'il y eût union, deux facteurs au moins devraient être présents. La réalisation advaïtique consiste à outrepasser toute conception d'ordre numérique, et cette Réalité existe, puisque sa nature même est l'Existence ; or, l'Existence n'est pas une chose qui soit « à acquérir ». *Çaṃkara* dans son commentaire sur la *bṛhadāraṇyakôpaniṣad* donne, sur ce point, une explication lumineuse : « Avant de connaître *Brahman*, chaque être — étant lui-même *Brahman* — est, en réalité, déjà identique à la Totalité, mais l'ignorance surimpose à chaque être l'idée qu'il n'est pas *Brahman* — qu'il n'est pas la Totalité ! » (page 147 de l'édition de *Māyāvati*). C'est donc l'ignorance — et l'ignorance seule — qui doit être écartée ! — Un peu plus loin, à la page 148, nous lisons encore : « Cette Connaissance, on n'a jamais constaté qu'à l'égard d'une chose quelconque, elle ait directement écarté ni engendré la moindre caractéristique, mais, au contraire, on a observé que, dans tous les cas, elle a écarté l'ignorance elle-même ; ici encore, abandonnons l'idée que nous ne sommes pas ce *Brahman* ! — Ne pas

être ce Tout, voilà l'idée qui est due à l'ignorance ! Voilà l'idée que dissipe la Connaissance de *Brahman,* mais la Connaissance de *Brahman* ne peut ni créer ni annihiler une entité réelle ! »

Si l'on utilise parfois l'expression suivante : « s'immerger en *Brahman* », ce n'est qu'une figure de langage. *Çaṃkara* fournit, dans la même *upaniṣad,* à la page 726, l'explication ci-après : « Par conséquent, l'*ātman,* par lui-même, exclut toute différence due soit à l'esclavage ou à la libération, soit à la connaissance ou à l'ignorance, car on admet sans discussion que l'*ātman* est à jamais identique à lui-même, et qu'en son essence, il est homogène et indivisible. Toutefois, ceux qui considèrent la Réalité du Soi comme distincte d'eux-mêmes, et qui réduisent les Écritures à de simples assertions, tout au plus vraisemblables, ceux-là pourraient aussi bien découvrir dans le ciel les empreintes que des pattes d'oiseaux y ont laissées — les tenir prisonnières dans le creux de leurs mains — ou les recouvrir avec une peau de bête ! — Pour notre part, nous déclarons que toutes les *upaniṣads* aboutissent à cette conclusion : « Nous ne sommes rien « d'autre que l'*ātman* — rien d'autre que *Brahman,* lequel est « toujours le même, homogène, un et sans second, immuable, « non-né, exempt de déclin, immortel, indestructible, inacces- « sible à la peur ! — Par conséquent, l'expression : « Il est « immergé en *Brahman* » n'est qu'une expression figurée qui signifie simplement la rupture — c'est le résultat de la connaissance — de la chaîne ininterrompue des réincarnations pour l'homme qui, jusqu'alors, avait soutenu une opinion contraire. » Et, dans le même commentaire, nous trouvons aussi ce passage : « Au surplus, la Connaissance de *Brahman* ne signifie que la cessation de toute identification avec des choses étrangères : le corps, par exemple. La relation d'identité avec Cela n'a donc pas à être directement établie, puisque cette identité ne fait jamais défaut. Chaque être est constamment identique à Cela, mais Cela paraît se relier à quelque chose d'autre ; par conséquent, les Écritures nous enjoignent — non pas d'établir notre identité avec *Brahman* — mais de mettre fin aux fausses identifications avec des choses autres que Cela. Et quand les identifications avec d'autres choses s'en sont allées, spontanément se révèle l'identité naturelle de Cela avec notre propre Soi ; en lui-même, Cela est inconnaissable, et Cela ne saurait être appréhendé par quelque moyen que ce fût. De ce qui précède, il résulte que les deux déclarations ne se contredisent pas. »

L'idéal du *jñāna-yoga* ne peut donc être regardé comme une

union, quelque sens que l'on accorde à ce terme — avec une Ame suprême — car, partout où il y a union, il y a aussi surimposition (*adhyāsa*) ; cette discipline spirituelle permet d'éliminer tout ce que l'on appelle « conjonction de facteurs ». Ainsi, quand on s'efforce de déterminer la véritable signification du *mantra* « *aham brahm-âsmi* » (Je suis *Brahman*), en appliquant la méthode des variations concomitantes (*jahad-ajahat-lakṣaṇā*) ce que l'on recherche, c'est la signification implicite de chacun des deux termes qui semblent s'opposer l'un à l'autre (*) ; l'identité naturelle avec le Soi n'implique, pour le *jīva,* que l'oubli de ce qui est accidentel et contingent dans les deux termes considérés — puis, viennent, d'abord, la découverte de ce qui constitue l'*essence* de chaque terme, et enfin, la révélation de leur *identité* naturelle. Cette démarche métaphysique, dont l'aboutissement est la Réalisation spirituelle, tend à outrepasser toutes les conceptions provenant des relations que nous avons pour habitude d'établir entre le sujet et l'objet ; lorsque cette relation s'abolit, comment une expérience telle que l'*union* pourrait-elle encore s'effectuer ? — Le *nirvikalpa-samādhi* est une expérience spirituelle de « *non-manifestation* », alors que toute « union » se situe nécessairement dans la manifestation.

Certes, dans l'expérience mystique de l'école « *bhakti* », le fidèle aspire à réaliser l'union ; après avoir purifié son individualité, il s'immerge en *īçvara* ou en son *iṣṭa* (idéal choisi), et il consomme effectivement cette union, mais le *sādhaka* qui suit la méthode advaïtique atteint, dans le *nirvikalpa-samādhi,* la Réalité métaphysique elle-même ; cette Réalité est aussi la Vérité qui peut se formuler ainsi : le *jīva* et *Brahman* sont *identiques ;* puisque cette Vérité est indivisible, *rien ne serait plus faux que de la décrire comme une union.*

Cette conception erronée provient de ce que nous persistons à utiliser le terme occidental « âme », et que nous tentons de l'ajuster à la réalisation métaphysique qui a lieu dans le *nirvikalpa-samādhi.* Mais le *pāramārthika jīva* n'a rien de commun avec l'*âme* dans le sens que l'Occident confère à ce dernier mot. Les bouddhistes, eux aussi, s'imaginent que, dans la conception du *pāramârthika jīva,* une entité serait présente en tant que réalité concrète, mais l'*ātman* du *vedânta* est tout autre. Si l'on voulait décrire l'*ātman* en employant les termes mêmes de la philosophie bouddhique, on pourrait dire, en quelque sorte, que

(*) Voir note du traducteur se rapportant au verset XIX.

c'est au « vide » (*çūnya*) que l'on accède, lorsqu'on a dissous les cinq agrégats (*skhandas*) qui composent l'individualité humaine, bien que tous les philosophes bouddhistes ne tombent pas d'accord sur la signification à donner à ce « vide ». Représente-t-il ou non le néant absolu ? — C'est un sujet qui a prêté, et qui prête encore à d'ardentes controverses ! Toutefois, la critique moderne n'est pas loin d'admettre que le bouddhisme de *Nāgārjuna* et le *vedânta* de *Çaṃkara* exposent — chacun sous un biais différent — la même conception de l'Absolu ; le *nirguṇa-brahman* du *vedânta* et le *çūnya* des *mādhyamikas* se réfèrent vraisemblablement à la même expérience spirituelle que nous appelons « *nirvikalpa-samādhi* ».

Enfin, on rencontre parfois une autre objection ; l'Occidental qui ignore tout ce qu'implique cette réalisation, manifeste une sorte de répugnance en entendant dire que, dans cette expérience, il n'y a plus place pour l' « individualité » ! Si nous examinons cette expérience spirituelle — non plus de l'extérieur — mais de l'intérieur — nous constaterons que le « sens du moi » y est totalement aboli, puisque toute relation a cessé d'exister. Pour juger sainement de l'expérience, nous devons donc essayer de nous mettre au niveau de l'homme qui redescend sur le plan ordinaire de conscience, et qui mesure ses réactions à l'égard de ce monde. — Que déclare désormais ce sage ? — En revient-il plus riche ou plus pauvre ? — Ceux qui ont consommé l'expérience proclament à l'unanimité que leur vision de la vie a radicalement changé : *le sage voit son propre Soi comme le Soi de tous les êtres !* — Il s'est à jamais délivré de l'ignorance qui s'associait à l'individualité d'autrefois — au vieil homme ! C'est d'ailleurs ce qu'explique la *gītā* au chapitre VI :

« Celui qui, ayant acquis la stabilité du mental par la pratique du *yoga*, considère tout le spectacle du même regard,

« Celui-là voit le Soi dans tous les êtres, et il voit tous les êtres dans le Soi !

« Celui qui Me voit dans toutes les choses, et qui voit toutes les choses en Moi,

« Celui-là ne se sépare jamais de Moi, et, Moi non plus, je ne Me sépare jamais de lui !

« Celui qui, établi dans l'unité, M'adore, Moi qui réside dans tous les êtres,

« Ce *yogin* — quel que soit son genre d'existence — réside aussi en Moi ! » (29/31.)

La *gītā* affirme encore que ce sage jouit de la Félicité infinie qu'apporte un contact avec *Brahman* (VI/28).

Dans la *bṛhadāraṇyakôpaniṣad,* la même idée réapparaît : « Voilà la gloire éternelle du Connaisseur de *Brahman !* Elle ne croît ni ne décroît du fait de l'action ! Par conséquent, on devrait connaître la nature de Cela — et de Cela sans plus ! — Après avoir connu Cela, on n'est plus affecté par les mauvaises actions. Ainsi, celui qui connaît Cela comme tel, exerce sur ses sens un empire absolu ; il est calme, recueilli, patient et concentré ; il voit le Soi en son propre (corps) ; il voit « tout » comme le Soi ; le mal ne pourrait le dominer — c'est lui qui outrepasse tous les maux ! — Le mal ne pourrait le troubler — c'est lui qui absorbe tous les maux ; il est sans péché et sans souillure ; il est à jamais affranchi du doute. C'est un véritable *brāhmaṇa!* — Voilà le Royaume de *Brahman,* ô Majesté — et ce Royaume, Vous l'avez conquis, dit *Yājña-valkya.* » — « Maître, je Vous donne tout l'empire de *Videha,* et, par surcroît, je me donne à Vous pour Vous servir ! »

Et la *chāndogyôpaniṣad* déclare aussi que « tout » est *Brahman.* La seule chose que l'on ait perdue dans l'expérience, c'est l'ignorance qui s'associait à l'individualité — cette ignorance qui faisait voir la multiplicité et qui engendrait la peur, source de tous les maux. Or, l'expérience de non-manifestation, du point de vue de l'ignorant, est un état « duquel il n'est pas de retour au plan de conscience empirique » ; aussi, inspire-t-elle un sentiment d'horreur à ceux qui entretiennent toujours en eux le désir de vivre, et qui restent attachés à leur individualité illusoire ; c'est précisément cette individualité qui considère la vie comme sa propriété exclusive, et qui, en la particularisant, s'insurge contre la Totalité. Il en va tout différemment pour les sages qui reviennent à la vie normale après l'expérience du *nirvikalpa-samādhi* ; ils affirment qu'une seule et même pulsation anime le cosmos tout entier, et que la manifestation procède d'une seule et même Entité ; c'est de cette Réalité homogène que l'on a l'expérience dans le *nirvikalpa-samādhi;* alors, on ne fait plus qu'un avec le « Tout », et cette révélation intérieure imprime à l'effort humain une orientation nouvelle. Ainsi et seulement ainsi, nous pouvons comprendre la pleine signification de l'Amour — l'Amour qui incorpore et qui soude notre être à la Totalité en une conscience indifférenciée. Partout où s'élève la notion de partie ou de fraction, partout se dresse encore un obstacle sur le chemin qui mène à la réalisation de cet Amour. *Çaṃkara* dit

dans les commentaires sur la *bṛhadāraṇyakôpaniṣad* (II/1/20) : « Afin de s'assurer par expérience directe de la véritable nature de *Brahman*, le sage devrait s'abstenir de penser à cette nature en termes de tout, de partie ou de fraction — de cause ou d'effet — car la signification essentielle des *upaniṣads* est d'écarter toutes les conceptions « finies » qui s'attachent à *Brahman*. » Plus loin, *Çaṃkara* ajoute : « Toutes les conditions ne deviennent possibles dans le Soi transcendantal que par les limitations adventices des noms-et-formes. » Voilà ce qui est réalisé expérimentalement au cours du *nirvikalpa-samādhi*, et lorsque l'aspect manifesté se déploie ensuite devant les yeux du sage, ce dernier sait que les noms-et-formes dont son individualité n'était qu'une expression transitoire ne sont, en réalité, rien d'autre que l'*ātman* lui-même. Pour l'homme du commun, au contraire, tout ce qui consiste en noms-et-formes s'oppose à sa propre individualité ; mais, à vrai dire, l'*asmaj-jagat* (le monde intérieur) et le *yuṣmaj-jagat* (le monde extérieur) sont, tous deux, le même *Brahman*. Nous lisons ainsi dans le « *viveka-cūḍā-maṇi* » :

« Assurément, tout cet univers est *Brahman !*, tel est l'auguste verdict de l'*atharva-veda*.

« Par conséquent, tout ce qui existe, est *Brahman*, et rien d'autre que *Brahman ;*

« Ce qui est surimposé à un substrat quelconque,

« Ne saurait, en aucun cas, avoir une existence indépendante de ce substrat. » (231.)

« C'est pourquoi tout ce qui se manifeste à nos yeux,

« Autrement dit, tout cet univers, est le suprême *Brahman* —

« L'unique Réalité — l'Un sans second — l'Être pur — l'Intelligence pure —

« L'Inconditionné — la Paix silencieuse — l'Illimité qui n'a ni commencement ni fin —

« Le Témoin qui demeure à l'écart de toute activité — la Félicité absolue.

« Et *Brahman* transcende le monde de multiplicité qu'a produit *māyā* — cet autre nom de l'ignorance.

« Il est éternel, et jamais l'ombre d'une souffrance ne pourrait l'effleurer.

« Il est indivisible, incommensurable, informel, indifférencié, inexprimable et immuable, et Il resplendit de sa propre Lumière ! » (237-238.)

De ces diverses citations, il apparaît clairement que le *sādhaka*

se propose — non pas seulement d'accéder au *nirvikalpa-samādhi,* mais d'obtenir l'illumination intérieure que, seul, peut apporter le *nirvikalpa-samādhi.*

A propos de l'acquisition du *jñāna,* on prétendra peut-être que le *çloka* 45 du chapitre III des *māṇḍūkya-kārikās*, condamne le *samādhi,* puisque, selon le commentaire que *Çaṃkara* a consacré à ce verset, l'aspirant qui essaie de s'établir en cet état, ne rechercherait que le bonheur ; *Çaṃkara* déclare, en effet, que : « tout bonheur dont on fait l'expérience, est illusoire » et « que ce bonheur est suscité par l'ignorance », mais ici, *Çaṃkara* fait allusion à un certain genre de *samādhi* au moyen duquel quelques *yogins* tentent de se procurer le bonheur, et il est exact que ces *yogins* ne considèrent pas l'acquisition de la connaissance (*jñāna*) comme le *but suprême !* Toutefois, les véritables aspirants qui suivent le sentier du *jñāna-yoga,* tiennent le *samādhi* pour l'unique moyen de réaliser l'état non-manifesté, car ils ne ressentent pas le moindre désir d'y jouir du bonheur. Le *jñāna-yogin* est doué de discernement, et, par conséquent, il n'ignore pas que tout ce qui entretiendrait en lui-même le « sens du moi » l'empêcherait d'acquérir la connaissance et l'inciterait à rechercher le bonheur ; aussi, en menant son enquête (*vicāra*) fondée sur la discrimination, et en suivant parallèlement une discipline spirituelle afin de provoquer l'expérience du *samādhi,* s'efforce-t-il d'élever « le Soi par le Soi ». Le mode mental (*citta-vṛtti*) qui précède immédiatement l'expérience du *samādhi,* doit être préparé de longue date par une distinction incessante entre le Réel et l'irréel ; c'est ainsi que l'aspirant parvient à trancher, un à un, les derniers liens qui l'attachaient encore au bonheur et à la souffrance. De quelque manière qu'une conviction intellectuelle à l'égard de l'*advaita* soit obtenue, elle ne saurait suffire : c'est l'être tout entier qui doit donner son assentiment à l'éternelle vérité de l'*advaita ;* or, l'*abhiniveça* — la soif de vivre — qui subsiste toujours comme facteur déterminant dans les replis les plus secrets de notre individualité, n'acceptera jamais — en dépit de notre conviction intellectuelle — de renoncer à tout attachement pour l'ego ; ce renoncement absolu ne s'effectuera que dans l'expérience du *samādhi.*

Il ne faudrait pas non plus assimiler le sommeil profond au *samādhi,* car l'expérience de *suṣupti,* bien qu'elle aussi nous entraîne au sein du non-manifesté, n'apporte pas l'illumination qui accompagne invariablement le *nirvikalpa-samādhi* ; la suprême Réalisation est, en effet, *un acte de l'état de veille,* et la disposi-

tion d'esprit qui caractérise l'état de veille immédiatement avant l'expérience, est de la plus haute importance. Nous glissons dans le sommeil profond alors que nous sommes accablés de lassitude, tandis que le sage, avant de plonger en *samādhi,* se trouve dans une disposition d'esprit particulièrement pure et lumineuse ; à ce moment, la *buddhi* brille d'un vif éclat ; l'ego qui est sur le point de se fondre en la conscience inconditionnée n'ignore pas quelle sera sa destinée prochaine ; selon le *yoga,* l'illumination de la *buddhi* produit une vague mentale particulière en celui qui redescend du *samādhi;* alors, une voix intérieure affirme « Tout ceci (tout cet univers) est *Brahman !* » (*sarvam khalu idam brahma*). C'est parce que, chez le sage qui revient du *samādhi,* une longue discipline a développé le mode mental approprié, qu'il peut adhérer de tout son être à la Vérité, et qu'il donne vie à ce qui, auparavant, n'était que pure conviction intellectuelle ; l'expérience du *samādhi* appose sur le mental de l'aspirant le sceau d'une autorité infaillible, et elle s'accomplit comme le degré culminant de la discrimination ; la Connaissance dispense ainsi l'ultime Vérité, et le *dṛg-dṛçya-viveka* admet, sur ce point, toute la valeur de cet aspect du *yoga.*

Dans cette introduction, j'ai pris soin de présenter les deux démarches, l'une *théologique,* l'autre *philosophique,* qu'a utilisées l'esprit hindou pour accéder à la Vérité. L'attitude théologique s'inspire toujours de « *mata* » — que *mata* ait sa source soit dans la *révélation,* soit dans l'*expérience individuelle* ; par contre, l'attitude philosophique qui se fonde sur *tattva,* ne néglige aucune des données du problème, et elle tient compte de l'intégralité de l'expérience, laquelle s'étend sur les états de *veille,* de *rêve,* de *sommeil profond* et de *turīya.*

Cette méthode objective nous fait entrevoir la Réalité au delà des opinions particulières ou des préjugés culturels. Il est donc raisonnable d'espérer que tous ceux qui poursuivent ardemment la Vérité, seront séduits par une telle méthode, et qu'en l'adoptant pour eux-mêmes, ils se sentiront unis les uns aux autres par des liens fraternels.

Puissent les lumières que l'Inde a répandues dans cette direction, guider leurs pas incertains !

Swāmi Siddheswarānanda.

Lavaur, décembre 1943.

BIBLIOGRAPHIE

1. — A History of Indian Philosophy, Vol. I, by *Surendranath Das Gupta.*
2. — History of Indian Philosophy, Vol. II, by *S. Radhakrishnan.*
3. — Outlines of Indian Philosophy, by *M. Hiriyanna.*
4. — The philosophy of *Adwaita,* by *T. M. P. Mahadevan.*
5. — Man's interest in philosophy (An Indian view contributed to Contemporary Indian Philosophy), by *V. Subrahmanya Iyer.*
6. — *Vedânta* or The Science of Reality, by *K. A. Krishnaswami Iyer.*
7. — The *Brihadāraṇyaka Upanishad* with the commentary of *Çrī Çaṃkarāchārya,* translated by *Swāmi Mādhavânanda.*
8. — *Prabuddha Bhārata,* June 1937 article on Some Modern Views on *Shaṃkara,* by *C. T. Srinivasan.*
9. — Indian Psychology : Perception, by *Jadunath Sinha.*
10. — The *Bhāmatī (catussūtrī)* translated by *S. S. Sūryanārāyaṇa Sastri* and *Kunhan Rāja.*
11. — The *Bhagavad-Gītā,* translated by *Swāmi Swarūpânanda.*
12. — *Vedânta Sūtras* with *Shaṃkara Bhâshya,* translated by George Thibaut.
13. — The *Upanishad,* series published by *Shrī Rāmakṛishna Math,* Madras, translated by *Swāmi Sharvânanda.*
14. — The *Māṇḍūkya Upanishad* with the *Kārikās* of *Gauḍapāda* and the commentary of *Shaṃkara,* Translated by *Swāmi Nikhilânanda.*

COMMENT DISCRIMINER LE SPECTATEUR DU SPECTACLE

(DṚG-DṚÇYA-VIVEKA)

I

Tout d'abord, la forme (1) est perçue, et c'est l'œil (2) qui perçoit (3). — A son tour, l'œil est perçu ; le mental (4) est maintenant le sujet percevant.

Le mental et ses modifications (5) passent enfin dans la catégorie des objets perçus ; c'est le Spectateur *(sâkṣin)* qui, en dernier ressort, perçoit réellement (6), — et ce Spectateur (7), nul ne saurait le percevoir.

NOTES

(1) forme : par le mot forme (*rūpa*), on doit entendre tous les objets de perception sensorielle.

(2) l'œil : l'œil représente ici tous les organes de perception : nez, oreilles, etc...

(3) qui perçoit (*dṛk*) : si l'on dit que l'œil perçoit, ce n'est que dans un sens relatif, car l'œil est, à son tour, perçu par le mental.

(4) le mental : les organes sensoriels ne peuvent par eux-mêmes percevoir les objets qui leur correspondent ; pour que la perception s'effectue, il est indispensable que le mental s'associe à ces organes. Dans la condition de sommeil profond, les organes sensoriels ne perçoivent plus rien, puisque, à ce moment, le mental a cessé de fonctionner.

(5) et ses modifications : le mental (*manas*) ou organe interne (*antaḥ-karaṇa*) a pour modifications :

— la *buddhi* (l'intellect supérieur) ;

— l'*ahaṃ-kāra* (le sens du moi) ;

— le *citta* (l'ensemble de toutes les tendances encore non manifestées).

(6) réellement : le mental, est, en effet, régenté par le Soi, l'Ordonnateur intérieur (*antar-yāmin*).

(7) Spectateur : *ātman* (ou le Soi) est l'Hôte intérieur ; en définitive,

c'est lui qui perçoit réellement. Chercherait-on un autre sujet qui perçût l'*ātman*, l'investigation se poursuivrait en une régression sans fin. Toutes les entités empiriques, depuis les objets grossiers jusqu'au mental, sont produites par l'ignorance, laquelle est insensible ; elles ont donc toutes la même nature : ce sont des objets. Le caractère subjectif de certaines d'entre elles ne doit pas faire illusion ; il n'est que relatif. Le Soi est le Voyant suprême ; il n'y a pas d'autre voyant que Lui : « La Connaissance du Connaisseur ne fait jamais défaut ». (*bṛh. up.*)

COMMENTAIRES

C'est par la connaissance directe et immédiate de l'*ātman* (ou du Soi) que l'on accède à l'état de délivrance. Si l'on comprend la pleine signification du *mantra* sacré « *tat tvam asi* » (Cela, tu l'es, toi aussi), le but suprême de l'existence est atteint, mais pour interpréter correctement ce *mantra,* il est nécessaire de saisir au préalable la valeur exacte des différents mots qui le composent ; les cinq premiers *çlokas* de ce traité expliquent le sens de « tu ».

N. d. T. : Pour le *vedânta,* les choses du spectacle sont, tout d'abord, classées en deux catégories : celles qui sont inanimées — celles qui sont animées ; c'est la première distinction qui frappe l'œil.

Il ne conviendrait pas d'employer ici le qualificatif « inconscient » au lieu d'inanimé, car on ne trouve, dans le monde des apparences, rien qui soit absolument conscient, rien qui soit absolument inconscient. Il n'existe, en fait, dans le spectacle que des degrés de conscience, car le mental, pour prendre connaissance des choses, doit en assumer la propre forme ; un objet perçu (*dṛçya*) n'est, en définitive, qu'une modification du mental, et, partant, de la *conscience du spectateur* (*dṛk*).

II

Ce *çloka* revient sur la pensée précédemment exprimée, et la développe encore :

C'est en raison de distinctions de ce genre : telle chose est bleue ou jaune, grossière ou subtile,

Courte ou longue, etc..., que l'œil, en tant qu'unité, perçoit la multiplicité des formes.

COMMENTAIRES

Les formes sont des objets de perception qui changent incessamment. Seul est permanent, seul ne change pas, le sujet qui perçoit. Les multiples objets paraissent, sans doute, être distincts les uns des autres,

mais, s'ils sont perçus dans leurs changements successifs, c'est que l'œil est lui-même une unité de perception. Ils appartiennent tous à la même catégorie : en bloc, ils constituent le *spectacle*. Et, par rapport aux objets, l'œil est bien le *spectateur*.

Tous les objets ont une caractéristique commune : le changement ; or, le changement ne peut s'opérer que dans les choses qui sont imaginées à propos d'un susbtrat, ce qui est, par exemple, le cas pour le serpent, le filet d'eau, le bâton, la guirlande, etc..., que l'on voit, par erreur, là où n'existe qu'un simple morceau de corde. Toutes ces idées sont sujettes au changement.

Au contraire, le Spectateur a pour caractéristique d'être immuable. Les objets changent, mais le sujet qui les perçoit, reste toujours le même. Les apparences : celles du serpent, du filet d'eau, du bâton, etc... passent, mais le morceau de corde qui en est le substrat, demeure ce qu'il n'a jamais cessé d'être : c'est toujours le même morceau de corde.

N. d. T. : L'idée exprimée dans les quatre premiers *çlokas* est que le spectateur possède, à tous les échelons, un caractère d'unité par rapport à l'ensemble du spectacle. Le percevant est l'unité elle-même, et c'est en l'unité que la multiplicité a toute sa réalité.

Aux degrés inférieurs qui sont d'abord envisagés, cette unité n'est que relative ; c'est, pourrait-on dire, une unité par participation — plus ou moins directe — à l'*ātman*. L'*ātman* est, en effet, la seule véritable unité, et toute unité relative n'en est, en quelque sorte, que le reflet.

III

En raison de sa nature sujette au changement, l'œil est, lui aussi, un objet, et c'est le mental qui le perçoit :

L'œil est perçant ou trouble; parfois même, il cesse de fonctionner. Le mental a la capacité de connaître tous ces changements,
Car il est une unité. Et la même constatation s'applique à l'égard de tout autre organe : oreille, peau, etc... (pour les perceptions qui lui correspondent).

COMMENTAIRES

Bien que, par rapport à la multiplicité des formes, l'œil soit le sujet percevant, il n'en devient pas moins, à l'égard du mental, un objet de perception.

L'œil est, en effet, affecté par les changements, et ces changements sont perçus par le mental ; c'est le mental qui pense : « Je suis

aveugle ; je suis borgne ; je vois clair, etc… ». Le mental a connaissance de tous ces changements, car il est lui-même une unité de perception.

La même constatation s'applique à tous les organes sensoriels autres que la vue. Quoique l'odorat, le toucher, le goût, etc… soient, par rapport à leurs objets particuliers, le « sujet percevant », ils sont, à leur tour, perçus par le mental. Par conséquent, le mental devient « le sujet » ; c'est le mental qui perçoit, et les organes sensoriels sont maintenant les objets de la perception.

N. d. T. : On pourra peut-être objecter que le mental ne perçoit réellement pas l'organe sensoriel ; voici la réponse :

Le terme « *indriya* » a deux significations ; la première se rapporte à l'organe lui-même ; la deuxième, à la modification du mental qui s'associe à l'organe. On comprend ainsi que le *yogin* parvienne à retirer son mental des organes des sens, et à couper tout contact avec le monde extérieur.

D'autre part, si l'on admet que l'œil, par exemple, perçoit un objet, et qu'en définitive, le véritable sujet de la perception est le témoin intérieur, on doit accepter également que, dans la série ascendante : « objet, organe, mental, témoin », chacun des termes intermédiaires est perçu par celui qui lui est immédiatement supérieur ; la perception ne pourrait s'effectuer si, en un point quelconque de la chaîne, un maillon venait à manquer.

IV

Au même titre que les autres organes sensoriels, le mental est un objet perçu par une entité distincte de lui : voilà ce qu'explique le présent verset :

La Conscience illumine de multiples états mentaux tels que le désir (1) la détermination et le doute, la conviction (2) et l'incrédulité,

La persévérance (3) et l'inconstance, la modestie, la compréhension, la crainte, etc… (4), car la Conscience est une unité.

NOTES

(1) désir : celui de satisfaire certains appétits des sens ;

(2) conviction : soit dans les effets du *karman*, soit en l'existence d'une réalité ontologique ;

(3) persévérance : il s'agit ici de l'énergie qui soutient un homme épuisé physiquement ou moralement, etc…, et lui permet de résister à la fatigue, à la douleur, au mal, etc…

(4) etc... : d'autres états mentaux sont énumérés dans certaines *upanișads* : citons entr'autres, les passages suivants :

« Ce que l'on appelle le cœur (*), ce n'est pas autre chose que le mental : connaissance, entendement, discrimination, cognition, compréhension, perception, concentration, réflexion, imagination, impulsions, mémoire, volition, décision, passion, appétition, convoitise — voilà, en vérité, les dénominations par lesquelles on désigne une seule et même conscience. » (*aitareyōpanișad*, III, 2).

« Il en désigna trois pour lui-même : le mental, l'organe de la parole et la force vitale ; voilà la part qu'il se réserva. On dit, en effet : « Mon « mental était ailleurs ; je ne vis rien. Mon mental était ailleurs ; je n'entendis rien. » C'est donc au moyen du mental que l'on voit et que l'on entend ; désir, délibération, doute, foi, incrédulité, endurance, impatience, honte, intelligence et peur, tout cela ce n'est rien d'autre que le mental. » (*bṛhd. up.* I, v, 3).

N. d. T. : Bien que, pour la commodité de l'analyse, on en arrive à distinguer dans le corps subtil ou organe intérieur, des fonctions différentes : *aham-kāra-buddhi-manas-citta*, il ne s'agit, en somme, que d'une seule et même unité (**).

Nous découvrons ainsi une série de termes échelonnés dont chacun joue le rôle d'unité à l'égard de celui qui le précède, et puisque chaque terme ne prend une telle valeur qu'autant qu'il est, sous ce rapport, conditionné par le terme antérieur, la rétrogradation doit nécessairement s'arrêter à un premier terme qui possède, lui, le caractère d'unité, mais, cette fois, d'une façon absolue, inconditionnée : c'est le Soi immuable (*ātman*).

V

Le mental subit tous ces changements ; voilà une constatation qui est à la portée de tous. Or, en raison même de sa nature inconstante, le mental est un objet de perception. Le véritable sujet est toujours la Conscience ; c'est elle, en effet, qui perçoit le mental, car elle enregistre les diverses modifications qui affectent ce dernier. La Conscience perçoit tous ces états parce qu'elle est, elle-même, une unité, et, bien que ces états soient, par nature, distincts les uns des autres, ils se trouvent reliés les

(*) Le cœur est le siège de la *buddhi* ; c'est à partir du moment où la *kuṇḍalinī* s'élève dans la région du cœur que l'aspirant entre dans la vie spirituelle, car, auparavant, le mental (*manas*) persistait à s'identifier avec les organes des sens.

(**) Voir à ce sujet, dans l'ouvrage du *swāmi Siddheswarānanda* : « Quelques aspects de la philosophie védântique », 4e série, les causeries intitulées : « La perception d'après le *sāṃkhya* » et « L'Ontologie du *vedânta* ».

uns aux autres par leur substrat commun : la pure Conscience (*cit*) ou le Soi (*ātman*).

Pour cette Conscience (1), il n'est ni lever (2), ni coucher (3); jamais elle ne croît; jamais non plus elle ne décroît (4);

Elle brille toujours de son propre éclat, et, sans le secours d'une lumière étrangère, elle illumine tout ce qui est perçu en tant qu'objet (5).

NOTES

(1) Conscience : la conscience est le témoin constant de tous les changements internes.

(2) lever : « lever » signifie naissance. On dit qu'une entité naît, lorsque, d'un état antérieur de non-existence, elle vient à l'existence. La naissance ne peut donc être attribuée à la Conscience, puisque la Conscience est le témoin de l'état préalable de non-existence ; s'il en allait autrement, personne ne pourrait jamais avoir connaissance d'un tel état; or, toutes les entités, — depuis l'ego empirique jusqu'aux objets grossiers qui sont perçus, — passent antérieurement par un état de non-existence, puisque leur apparition est connue par la Conscience.

(3) coucher : « coucher » signifie la disparition d'une entité existante ; cette entité revient alors à l'état de non-existence. S'il est possible d'admettre que les entités relatives passent par cet état, il n'en va plus de même pour la Conscience : la disparition ou la destruction d'une chose ne saurait être connue à défaut d'un témoin (ou d'un spectateur).

(4) décroît : toute entité empirique que l'on perçoit, a six caractéristiques : naissance, existence (relative), croissance, changement, décrépitude et destruction.

La Conscience n'a aucune des caractéristiques d'une entité perçue. Il suffit d'ailleurs de reconnaître que la naissance et la décrépitude ne peuvent s'appliquer à la Conscience, pour écarter du même coup les quatre autres caractéristiques. Or, la naissance et la décrépitude ne peuvent être attribuées qu'aux unités composées et divisibles en parties. La Conscience, homogène et indivisible, n'a pas de parties.

(5) en tant qu'objet : c'est-à-dire toutes les entités perçues. « Lorsque Cela resplendit, l'univers tout entier resplendit » (*kaṭhôpaniṣad*, V, 15). En effet, il n'existe pas d'« autre lumière » qui puisse illuminer l'*ātman* ; l'*ātman* (ou le Soi) brille de son propre éclat.

VI

C'est parce que le reflet de la pure Conscience (1) pénètre la *buddhi* (2) qu'apparaît un semblant (de connaissance empirique),

Car la *buddhi* se révèle (simultanément) sous deux aspects (3) : l'un, comme facteur d'individuation *(ahaṃ-kṛti)*; l'autre, comme organe interne *(antaḥ-karaṇa)*.

NOTES

(1) pure Conscience ou *ātman :* bien que lumineux par lui-même, l'*ātman* ne saurait éprouver le besoin de se manifester. Il serait tout aussi absurde de prêter à l'*ātman* des désirs et des volitions que de supposer qu'un objet, *distinct de l'ātman*, pût être révélé par la lumière de l'*ātman ;* cependant, par la vertu de la surimposition que projette l'ignorance, une modification intervient sous forme d'organe interne au stade de l'individuation. Cet organe interne (*antaḥ-karaṇa*) est insensible, puisqu'il est produit par l'ignorance ; il semble être doué de conscience, parce qu'il est associé à la pure Conscience (*ātman*) ; c'est donc l'*ātman* qui, associé à l'*antaḥ-karaṇa,* se présente en tant que *buddhi* (l'intellect). Et la *buddhi,* captant un reflet de la pure Conscience, apparaît comme une entité indépendante ; dès lors, tout se passe comme si la *buddhi* possédait en propre le pouvoir d'agir, de vouloir, etc....

(2) *buddhi* ou *dhī :* l'intellect supérieur est l'organe interne qu'affectent de multiples modifications ; celle qui prête vie à la *buddhi* et la revêt du pouvoir d'agir, etc..., est connue en tant qu'*ahaṃ-kṛti* ou *ahaṃ-kāra ;* une autre modification à laquelle on donne le nom de mémoire, comprend diverses facultés à l'aide desquelles les objets extérieurs sont perçus. La *buddhi* par elle-même est insensible, mais elle se présente à la fois comme « sujet connaissant », comme « objet connu » et comme « instrument de connaissance » (ou de perception), parce que la pure Conscience se reflète en elle ; la *buddhi* semble ainsi être douée du pouvoir de percevoir les objets.

(3) sous deux aspects : lorsque la Conscience se reflète dans la *buddhi,* ce reflet subit deux modifications principales : le sens de l'ego et l'organe interne. L'ego implique nécessairement un sujet (*ahaṃ-kāra*), et un organe correspondant (*antaḥ-karaṇa*). Et ce dernier, selon les différentes fonctions qu'il remplit, est dénommé : volition et doute, faculté déterminative et mémoire.

N. d. T. : Le *vedânta* reconnaît le rôle important que la mémoire joue dans la fausse identification ; *Çaṃkara* dit(*), en effet, que la fausse

(*) Commentaires sur les *brahma-sūtras* (*adhyāya* I, *pāda* 1).

identification consiste « dans la présentation apparente, en forme de souvenirs, sur un autre fond objectif, de manières d'être antérieurement perçues ».

C'est tout le problème de l'erreur : l'erreur ou la fausse identification se produit tant que nous ne savons pas, en chaque acte de perception, distinguer le Réel de l'irréel, alors que le Réel, dans toute sa plénitude, s'offre lui-même sous tout aspect de la manifestation. Nous sommes incapables de discerner « *sac-cid-ānanda* », et notre attention se porte exclusivement sur les noms et les formes (*nāma-rūpa*). Nous participons alors à l'erreur universelle ; par surcroît, nous projetons sur le voile de *māyā* nos préférences individuelles ; cette construction mentale dépend, en grande partie, des souvenirs emmagasinés dans le *citta*.

VII

Selon le premier *çloka*, l'œil et le mental ont été successivement décrits comme si, par rapport aux différents objets de perception qui leur correspondent, ils étaient, chacun, le spectateur ; or, ils sont eux-mêmes inanimés. Et une question se pose : « Ont-ils, par eux-mêmes, le pouvoir de connaître ? » Le *çloka* qui suit donne la réponse : bien que l'œil et le mental soient tous deux insensibles, ils paraissent être conscients, parce que la Conscience se reflète en eux ; c'est ainsi que l'œil et le mental peuvent prendre connaissance des objets.

Le sage pense que le reflet (de la Conscience) et le sens de l'ego (1), tels le feu et la boule de fer chauffée au rouge, ne font qu'une seule et même chose (2).

Le corps (3) s'identifie avec l'ego (lequel s'était déjà identifié avec le reflet de la Conscience), et il en vient à prendre conscience de lui-même (4).

NOTES

(1) ego : le sens de l'ego est associé à la notion de sujet.

(2) seule et même chose : dans le cas de la boule de fer chauffée au rouge, le feu et le métal paraissent s'identifier l'un avec l'autre. De même, le reflet de la Conscience qui entre en contact avec l'ego, s'identifie à plein avec ce dernier ; le reflet de la Conscience et l'ego ne peuvent être dissociés l'un de l'autre. Ce reflet de la Conscience qui s'identifie avec l'*aham-kāra*, lui-même inanimé, voilà ce que l'on appelle « individualité vivante » (*jīva*).

(3) le corps : ce corps qui, autrement, serait inerte et inanimé.

(4) conscience de lui-même : en raison de cette identification, on attribue au corps le mouvement, etc... La Conscience confère une sensibilité apparente à tous les objets, depuis le sens de l'ego jusqu'aux objets grossiers, parce que c'est elle qui constitue l'essence et la substance universelle. Le corps grossier comprend tous les membres en lesquels les organes sensoriels ont leur siège ; il n'y a donc pas lieu d'envisager une identification particulière avec tel ou tel d'entre eux.

VIII

Voici comment l'*ahaṃ-kāra* s'identifie avec différentes unités :

Le sens de l'ego (1) peut s'identifier soit avec le reflet de la Conscience, soit avec le corps grossier, soit avec le Témoin *(sâkṣin)*.

La première identification est naturelle (2); la deuxième est due au *karman* (3) antérieur; la troisième, à l'ignorance (4).

NOTES

(1) ego : voir verset VI.

(2) naturelle : à l'instant même où le reflet de la Conscience et l'ego (*ahaṃ-kāra*) prennent naissance, ils s'identifient l'un avec l'autre. L'ego se manifeste donc sous l'influence de ce reflet ; voilà pourquoi une identification de ce genre est considérée comme naturelle ; l'expérience qui en résulte s'exprime ainsi : « Je connais ».

(3) *karman :* si l'ego s'identifie avec un corps particulier, c'est qu'il y est contraint par les actions antérieurement accomplies. La naissance en un corps est déterminée par le *karman* ; l'expérience correspondante s'exprime ainsi : « Je suis un tel ».

(4) ignorance : l'ignorance de la véritable nature de la Conscience est appelée ici « *bhrānti* » ; *bhrānti* est l'erreur qui fait prendre une chose pour ce qu'elle n'est pas, et cette ignorance est sans origine ; on ne peut dire d'elle ni qu'elle est réelle, ni qu'elle est irréelle. L'identification de l'ego (*ahaṃ-kāra*) avec le Témoin (*sākṣin*) repose donc sur l'ignorance. Cette expérience se traduit par ces mots : « Je suis ou j'existe » (*aham asmi*). Ajoutons toutefois que l'ignorance se dissipe dès que la véritable nature de la Conscience est connue.

IX

Comment les différentes identifications de l'*ahaṃ-kāra* peuvent-elles prendre fin ?

L'identification réciproque de l'ego et du reflet de la Conscience est innée (1) ; elle persiste (2) aussi longtemps que cet ego et ce reflet sont tenus pour réels ;
Les deux autres (3) identifications s'évanouissent, l'une quand les effets du *karman* sont épuisés (4) ; l'autre, dès que se fait jour (5) la connaissance de la Réalité suprême.

NOTES

(1) innée : l'ego et le reflet de la Conscience s'identifient l'un avec l'autre à l'instant même où ils viennent à l'existence.

(2) persiste : autrement dit, ils ne peuvent être dissociés l'un de l'autre aussi longtemps qu'ils sont tenus pour réels ; il en va pour eux comme reflet du soleil se jouant dans l'eau d'une jarre ; c'est en vain que nous tenterions d'isoler ce reflet de l'eau de la jarre, mais il suffit que la jarre se brise pour que le reflet cesse d'exister.

(3) autres : les identifications de l'ego avec le corps et avec le Témoin ou le Spectateur.

(4) épuisés : l'identification de l'ego avec le corps est due au *karman* antérieur ; l'effet du *karman* est perceptible en ce corps qui dure tant que le *karman* continue à produire des fruits ; lorsque le corps approche de sa fin, c'est que le *karman* est épuisé. Alors, le corps cesse tout naturellement de s'identifier avec l'ego. Ce même phénomène se renouvelle en deux autres conjonctures : lorsque nous nous évanouissons et lorsque nous entrons dans le sommeil profond ; dans l'un et l'autre cas, les effets du *karman* sont temporairement suspendus.

(5) se fait jour : l'identification de l'ego avec la pure Conscience est causée par l'erreur (*bhrānti*), laquelle ne se dissipe qu'à la lumière de la Connaissance. La Connaissance détruit l'ignorance et les effets de l'ignorance ; or, l'*ahaṃ-kāra* (le sentiment du moi) est un de ces effets ; il est donc, lui aussi, réduit en cendres. Par conséquent, l'*ahaṃ-kāra* cesse, après l'illumination, de s'identifier avec le Témoin ou le Spectateur ; il se résorbe en *Brahman*.

Les trois genres d'identification décrits ci-dessus disparaissent simultanément lorsque le *jīva* réalise qu'il est *Brahman*.

N. d. T. : la Connaissance dont il est question ici ne saurait être d'ordre purement intellectuel. Il faut qu'elle soit réalisée expérimentalement ; autrement dit, cette Connaissance doit être la conséquence du

nirvikalpa-samādhi; tant que l'aspirant n'a pas fait l'expérience de l'Absolu, toute négligence de sa part peut entraîner pour lui les conséquences les plus funestes. Voici ce que *Çaṃkara* a écrit à ce sujet :

« Que le mental s'écarte d'une ligne de l'Idéal choisi,

« Il se met à vagabonder et va de chute en chute,

« Tout se passe alors comme pour la balle élastique qu'on laisse par mégarde tomber dans l'escalier ;

« De degré en degré, elle rebondit — et c'est à la dernière marche qu'elle s'arrête ! » (*Viveka-cūḍā-maṇi*, 325.)

X

Ce *çloka* décrit la nature empirique de *l'ātman* et l'association de *l'ātman* aux trois conditions de l'existence humaine (veille, rêve et sommeil profond) ; pour que ces trois conditions deviennent possibles, il est nécessaire que l'ego s'identifie avec le corps.

Dans la condition de sommeil profond, quand le sens de l'ego disparaît (1), le corps, lui aussi, devient inconscient. La condition de rêve (2) est celle en laquelle il n'y a qu'une demi-manifestation de l'ego ; la condition de veille en présente, au contraire, la pleine manifestation (3).

NOTES

(1) disparaît : l'ego s'immerge en l'ignorance causale, laquelle est caractérisée par la non-appréhension d'objets empiriques ; alors, il n'y a plus la moindre perception de dualité ; c'est la condition de sommeil profond. L'ego cesse de s'identifier avec le corps ; les effets du *karman* antérieur ne peuvent se faire sentir pour le dormeur puisqu'il n'a plus conscience de son corps : « Par conséquent, celui qui a pu gagner l'autre rive, s'il est aveugle, cesse d'être aveugle ; s'il est blessé, il cesse d'être blessé ; s'il est affligé, il cesse d'être affligé. » (*chând. up.* VIII, IV, 2.)

(2) condition de rêve : dans cette condition, l'ego ne perçoit plus aucun objet extérieur. Le sujet qui voit, l'objet qui est vu et la vision elle-même (c'est-à-dire les trois éléments de toute expérience onirique) ne sont que les différentes modifications mentales de l'ego. « Dans cette condition, il n'y a réellement ni chariots, ni chevaux, ni routes ; c'est lui, le mental, qui crée ces chariots, ces chevaux, ces routes. » (*bṛhad. up.* IV, III, 10.)

Les expériences oniriques ont beau paraître se dérouler hors du corps de celui qui les voit, le rêveur n'en constate pas moins, à son

réveil, que toutes les entités du rêve (objets et personnages) ne sont que des projections du mental. On peut donc dire, du point de vue de l'expérience éveillée, que le rêve n'est qu'une *demi-manifestation* de l'ego.

(3) pleine manifestation : dans la condition de veille, l'ego fait, au moyen de ses organes sensoriels, l'expérience d'objets externes grossiers. L'ego et le non-ego qui, à eux deux, constituent le monde entier de l'expérience, sont connus l'un et l'autre dans la condition de veille.

Dans la condition de rêve, au contraire, c'est uniquement le mental du rêveur qui apparaît, à la fois, comme « ego » et comme « non-ego ». Par conséquent, ce n'est que dans la condition éveillée que l'expérience embrasse la *manifestation tout entière*, c'est-à-dire l'*ego* et le *non-ego*.

N. d. T. : la distinction entre l'état de veille et l'état de rêve est faite ici du point de vue psychologique.

Pour les développements métaphysiques auxquels peut donner lieu un tel problème, le lecteur est prié de se reporter à l'ouvrage : « Quelques aspects de la philosophie védântique » (4[e] série), par le *Swāmi Siddheswarânanda*. La question a été traitée tout au long dans la causerie qui porte le n° 102.

XI

On explique ici que les expériences de la condition de veille, aussi bien que les hallucinations oniriques ne sont, les unes et les autres, que de simples modifications mentales.

L'organe interne (1) n'est lui-même qu'une modification qui s'identifie (2) avec le reflet de la Conscience; il imagine, pendant le rêve, des idées (multiples) (3).

Et cet organe interne, (en s'identifiant avec le corps), imagine (4) aussi, dans la condition de veille, par rapport aux organes sensoriels, des objets extérieurs.

NOTES

(1) l'organe interne (*antaḥ-karaṇa*) comprend :

— le *manas :* la partie du mental qui est en rapport avec les organes sensoriels, c'est-à-dire le mental conscient ;

— le *citta :* désigne habituellement le mental tout entier, en y comprenant toutes ses manifestations et toutes ses possibilités ; employé en même temps que *manas*, il s'applique particulièrement à l'ensemble des tendances latentes (*saṃskāras*) ;

— la *buddhi:* (l'intellect supérieur) ;
— l'*ahaṃ-kāra* (le sens du moi).

(2) s'identifie : il en va ici comme pour l'identification du feu et de la boule de fer chauffée au rouge.

(3) multiples : les idées d'ego et de non-ego ainsi que leurs relations réciproques.

(4) imagine : c'est dans la condition de veille que nous nous rappelons nos expériences de rêve. Nous constatons alors que les hallucinations oniriques, lesquelles ont exactement la même nature que les expériences éveillées, ne sont qu'internes. Par analogie, toutes les expériences de la condition de veille peuvent être ramenées à de pures idées du mental qui les perçoit.

N. d. T. : Nos expériences ont toujours lieu « *dans l'état de veille* ». Nous ne doutons jamais, quand nous rêvons, de la réalité des objets que nous voyons à ce moment ; il faut que le rêve ait pris fin pour que nous reconnaissions qu'il s'agissait d'un « songe ». Si nous avons parfois l'impression d'assister à une manifestation onirique, c'est qu'en fait, nous ne rêvons plus : nous nous laissons aller à une rêverie.

Expériences de veille et expériences de rêve ont exactement la même valeur aux yeux du sage qui a réalisé le *nirvikalpa-samādhi*. Ce dernier sait que la vie empirique n'est qu'un songe, mais, tout à la fois, il reconnaît en chaque perception l'invariable substrat, et, pour lui, *Brahman* est tout entier présent en chaque être et en chaque chose.

Il convient néanmoins de faire une distinction : lorsque nous rêvons, les conditionnements adventices (*upâdhis*) proviennent exclusivement de notre propre mental, tandis que, pour l'état de veille, l'explication qui précède cesse d'être valable ; le monde n'est assurément pas une production du mental individuel. Le *vedânta* a soin de ne pas verser dans l'idéalisme subjectif. C'est le mental cosmique (*hiranya-garbha*) qui a créé l'univers ; chaque *jīva* est ainsi un des personnages du rêve universel ; en langage théologique, nous pourrions aussi bien dire : « Le monde est une pensée de Dieu. »

Observons ce qui se passe dans nos rêves : à ce moment, des idées de deux genres surgissent en notre mental ; les unes se situent hors de nous, en une sorte d'aire mentale ; ce sont les objets extérieurs ; les autres sont internes : ce sont les pensées.

Le sens d'intériorité (l'ipséité) et celui d'extériorité (l'haeccéité) sont, par conséquent, connaturels au mental ; ils ne dépendent pas des organes physiques.

Or, nous avons toujours tendance à formuler le jugement ci-après : ce qui est extérieur : l'objet, est réel ; ce qui est intérieur : la pensée, est irréel.

En sortant d'un songe, nous nous rendons compte que les objets et les pensées du rêve sont tous fabriqués de la même substance subtile, et qu'ils se résorbent tous en ce même substrat.

En raisonnant par analogie, n'avons-nous pas le droit d'assimiler l'expérience de veille à l'hallucination onirique ? Ici encore, l'ipséité et l'haeccéité sont fonction l'une de l'autre ; les deux bœufs font partie du même attelage ; ils sont unis par le même joug. Nés ensemble, ils travaillent ensemble et ils meurent ensemble. *Pas de pensée sans objet ; pas d'objet sans pensée.*

XII

On décrit dans ce *çloka* la véritable nature de l'organe interne :

Le corps subtil (1), cause matérielle du mental et du sens de l'ego, est une unité (2) ; il est, par nature (3) inanimé ;

Il passe (4) successivement par les trois conditions (de veille, de rêve et de sommeil profond) ; il subit aussi la naissance et la mort.

NOTES

(1) corps subtil : le corps subtil (*liṅga* ou *sūkṣma-çarīra*) est également désigné par le terme : *antaḥ-karaṇa* (l'organe interne). Il est appelé « *liṅga-çarīra* » parce qu'il permet au *jīva* (l'individualité vivante, l'âme particularisée) de réaliser *Brahman* (*).

Le corps subtil est décrit, dans certains textes védântiques, comme formé de dix-sept éléments, savoir :

a) — cinq organes de perception : l'ouïe, le toucher, la vue, l'odorat et le goût ;

b) — cinq organes d'action : les mains, les pieds, la voix, les organes d'excrétion et de reproduction ;

c) — cinq modifications de *prāṇa*, l'énergie vitale, qui correspondent à des fonctions différentes : ces fonctions peuvent être ainsi définies :

— *prāṇa :* l'appropriation ;
— *apāna :* l'élimination ;
— *samāna :* l'assimilation ;
— *vyāna :* la distribution ;
— *udāna :* l'expression ;

d) — le mental (*manas*) ;

e) — l'intellect supérieur (*buddhi*).

N. d. T. : Si le corps grossier est composé de parties hétérogènes, l'individualité *prânique*, le corps énergétique, est une unité indivisible qui pénètre le corps physique tout entier. On ne saurait diviser cette unité en régions distinctes ; elle ne possède pas d'organes auxquels

(*) N. d. T. : Si, en effet, le corps subtil nous cache la réalité, il peut également nous aider à écarter les obstructions ; c'est le vent qui accumule les nuages au-dessus de notre tête, et c'est aussi le vent qui les emporte au loin.

incomberait une fonction spécifique ; elle est présente en chacune des parties de la gaine physique ; elle les vitalise toutes ; elle les anime toutes. Le souffle vital (*vāyu*) qui court à travers l'enveloppe charnelle, est la manifestation subtile et spontanée de la Vie éternelle.

(2) une unité : le corps subtil et l'*antaḥ-karaṇa* sont, en réalité, identiques, bien que du point de vue empirique, ils paraissent être différents l'un de l'autre. De même que l'eau et la vague ne sont qu'une seule et même chose, de même l'*antaḥ-karaṇa* et les idées multiples qui se manifestent soit comme facultés de connaissance, soit comme facultés d'action, ne font réellement qu'un : il ne s'agit toujours que de modifications du mental.

(3) par nature : l'*antaḥ-karaṇa* est une modification (*vṛtti*) de l'ignorance, laquelle est inanimée. Si l'*antaḥ-karaṇa* paraît être animé (ou conscient), c'est parce qu'il s'identifie avec le reflet de la Conscience.

(4) passe : l'identification du *jīva* avec les trois conditions de la vie humaine (veille, rêve et sommeil profond) ainsi qu'avec les différentes phases qui affectent l'organisme physique (naissance, croissance, mort, etc...) ne s'applique exclusivement qu'à l'ego ; elle ne peut jamais concerner l'*ātman* (le Soi), lequel est toujours absolument inconditionné.

N. d. T. : L'activité sensorielle qui s'exprime par l'un des deux groupes d'*indriyas* (*karmêndriyas* : organes d'action, et *jñānêndriyas* : organes d'information) est volontaire; l'activité *prânique*, chez l'homme normal, est involontaire ou instinctive. La discipline du *yoga* consiste à rendre consciente cette dernière activité ; lorsque le résultat est atteint, toutes les énergies individuelles ont été harmonisées et unifiées. L'aspirant accède alors à l'état supra-conscient, et l'énergie particularisée (*kuṇḍalinī*) se résorbe en l'Énergie cosmique (*mahā-kuṇḍalinī*) : c'est la réalisation du Soi (*svānubhūti*).

XIII

L'existence du monde empirique est un fait d'expérience ; elle ne saurait donc être niée. Or, une question se pose : « Quelle est la cause de ce monde ? » — Ce ne peut être *Brahman*, puisque *Brahman* qui est inconditionné, outrepasse toute relation causale. Par conséquent, les Écritures attribuent à *māyā* la présentation de l'univers. La fonction de **māyā** est d'engendrer l'illusion ; on ne peut mieux décrire *māyā* qu'en expliquant les deux pouvoirs qu'elle possède. Le *çloka* qui suit fournit cette explication :

Deux pouvoirs sont indiscutablement attribués à *māyā* : le pouvoir de projection (1) *(vikṣepa-çakti)* et le pouvoir d'obnubilation *(āvṛti-çakti)*.

Depuis le corps subtil (2) jusqu'à l'univers grossier, tout est créé par le pouvoir de projection.

NOTES

(1) pouvoir de projection : *vikṣepa-çakti* est ce pouvoir qui nous amène à penser que l'*ātman* essentiellement pur, l'*ātman* sans attributs, est *viçva*, *taijasa* ou *prājña*, selon qu'il s'associe aux expériences de la condition de veille, de la condition de rêve ou de la condition de sommeil profond. C'est encore en vertu de ce pouvoir de *māyā* que *Brahman*, un et sans second, paraît comme « multiplicité manifestée ».

(2) le corps subtil : ce dernier est composé de dix-sept parties (voir *çloka* XII).

N. d. T. : Le tableau ci-dessous permet de comprendre la relation qui existe entre les différents états de concience et leur expression correspondante dans l'ordre individuel et dans l'ordre universel :

	ASPECT INDIVIDUEL	ASPECT UNIVERSEL
État de veille (*jāgrat*)	*viçva* : la Conscience associée au corps physique.	*virāṭ* : l'univers grossier, l'intégralité des êtres vivants.
État de rêve (*svapna*)	*taijasa* : la Conscience associée au corps subtil.	*hiranya-garbha* : le mental cosmique, la vie universelle.
État de sommeil profond (*suṣupti*)	*prājña* : la Conscience à l'état indifférencié ; *prājña* est l'œuf individuel : le microcosme.	*īçvara* : Dieu associé à l'idée de causalité, le seigneur de *māyā*. C'est aussi l'œuf de *Brahmā* : le macrocosme.

Au delà, se trouve *turīya*, le Quatrième, autrement dit l'*ātman* ou *Brahman*, l'un sans second, la pure Conscience (*cit*).

Cette classification est faite pour la commodité de l'enseignement, mais, en réalité, la pure Conscience n'est pas une entité distincte de la manifestation ; c'est le principe spirituel qui sous-tend le monde des apparences, et l'aspirant doit s'efforcer de passer du plan individuel au plan universel, en dégageant la pure Conscience des fausses identifications correspondant à chaque état.

XIV

Du point de vue empirique, on désigne *Brahman* comme la cause de l'univers, parce que le mental cherche toujours une cause, mais *Brahman* ne peut, à proprement parler, être cause

de quoi que ce soit. Voilà ce qu'explique le présent *çloka*, en faisant ressortir la véritable nature de la création :

En *sac-cid-ānanda* (1), cette entité (2) qui a la nature de *Brahman,* les noms (3) et les formes (4) se manifestent (5), De la même manière que les vagues et les flocons d'écume (6) au sein de l'océan; et cette manifestation, on l'appelle la « création » (7).

NOTES

(1) *sac-cid-ānanda :* c'est-à-dire Existence, Conscience et Félicité absolues. En employant cette formule, le *vedāntin* ne tente pas de reconnaître en *Brahman* des attributs positifs, car *Brahman* est au delà du langage et de la pensée; le langage et la pensée ne sauraient décrire que ce qui est perçu dans le monde sensible.

(2) entité : cette entité (ou réalité) est positive : il ne faut pas croire que l'on aboutisse à la vacuité ou au néant, comme le prétendent les bouddhistes.

La présentation du multiple ne peut reposer sur une négation absolue. Dans l'expérience empirique, toute apparence a nécessairement un substrat positif : l'illusion des noms et des formes émerge de *Brahman,* et finit par s'immerger en *Brahman.*

(3) les noms : les noms par lesquels les choses sont désignées.

(4) les formes : c'est ce qui est exprimé par le nom. Or, noms-et-formes (*nāma-rūpa*) ne sont, les uns et les autres, que de pures idées. L'analyse des noms et des formes dont nous faisons l'expérience dans la condition de rêve, nous conduit à la conclusion suivante : noms-et-formes ne sont que de simples modifications mentales.

N. d. T. : En transposant cette expérience de rêve à la condition de veille, nous pouvons réduire le monde de l'état de veille à des idées, *à condition que nous considérions l'ego sous le même angle.* Dès lors que nous admettons que l'ego est, lui aussi, une idée, nous avons le droit d'accorder aux autres objets une valeur du même genre. Tout ce qui existe, le moi (*asmaj-jagat*) et le non-moi (*yuṣmaj-jagat*) peut être ramené au même dénominateur, c'est-à-dire à des idées ; les unes apparaissent comme extérieures : ce sont les objets ; les autres comme intérieures : ce sont les pensées. Le monde tout entier est l'expression d'idées : c'est « *Brahman* en mouvement ».

(5) se manifestent : cette manifestation est due au pouvoir de projection, à l'énergie créatrice (*vikṣepa-çakti*) de *māyā* qui, du point de vue causal, réside virtuellement en *Brahman.*

(6) les vagues et les flocons d'écume : cet exemple n'a pour but que d'*indiquer* la nature de la création, car on ne peut songer à la *décrire.*

Les flocons d'écume, les bulles, les vagues, etc..., font partie de

l'océan ; ils ne peuvent être dissociés de lui ; en réalité, tout est fabriqué de la même substance ; tout est « eau de l'océan ». Néanmoins, ces modifications ne sont pas identiques en tout point à l'océan lui-même ; elles en diffèrent apparemment un tant soit peu, puisque nous établissons une distinction entre l'océan et les vagues, les bulles et les flocons d'écume dont l'océan est composé.

La *çruti* affirme qu'il est impossible d'envisager la multiplicité indépendamment de *Brahman* ; nous ne saurions concevoir un univers qui, distinct de *Brahman*, ne serait pas de la nature de « *sac-cid-ānanda* ». Et cependant, toujours en accord avec la *çruti*, nous savons que *Brahman* est différent de cet univers que nous percevons au moyen de nos organes sensoriels : nous disons ainsi que les objets sont grossiers, mesurables, pondérables et situés dans l'espace et dans le temps, etc...

C'est le pouvoir de *māyā* qui présente l'univers « comme s'il était distinct de *Brahman* ».

(7) création : voici comment le *vedântin* explique l'origine du monde : l'univers apparaît comme le déploiement de *Brahman* lui-même. Ce déploiement s'effectue par la vertu de l'inscrutable pouvoir de *Brahman*, et c'est ce pouvoir que l'on appelle *māyā*. De même que le morceau de corde apparaît au crépuscule comme un serpent, un filet d'eau, une ornière, etc..., ou que l'océan se présente sous forme de flocons d'écume, de vagues, etc... — ou encore que le rêveur semble vivre en un monde imaginaire — de même *Brahman* se manifeste sous la forme de l'univers. Du point de vue causal, *Brahman* est ainsi la cause matérielle et efficiente du monde.

N. d. T. : Nous reproduisons, à ce sujet, une note relative à la notion de création qui figure dans la *māṇḍūkyopaniṣad*, *çloka* 9, page 47 de l'édition de Mysore, *Shrī Râmakrishna Āshrama* :

« Ce que la plupart des hommes considèrent comme univers créé, n'est rien d'autre que *Brahman* ; en réalité, *Brahman* existe seul, à l'exclusion de quoi que ce soit d'autre.

« Ce que l'on désigne comme le monde des noms et des formes, ce qui, par conséquent, est sujet à la naissance, au changement, à la mort, etc..., n'est que *Brahman* sans plus. Si l'on voit la multiplicité du monde au lieu de l'unité essentielle, et que l'on cherche la cause de ce monde, c'est le fait même de l'ignorance (*avidyā*) ».

« Voici les différentes théories de la création :

a) La création est la manifestation du pouvoir divin ;

b) la création est la manifestation elle-même, laquelle a la nature du rêve ou de l'illusion ;

c) la création est la manifestation de la volonté divine qui doit inéluctablement s'accomplir ;

d) la création est la manifestation qui procède du temps. *Içvara* lui-même reste indifférent à cette manifestation ;

« On est fondé à tenir les quatre explications qui précèdent pour

des explications cosmogoniques. Les deux qui suivent sont téléologiques » :

e) la création a pour but de permettre à Dieu de tirer jouissance du monde ;

f) la création est un acte du « Jeu divin » (*līlā*).

« Toutes ces théories sont réfutées par la simple constatation que *Brahman,* dont les désirs sont en perpétuel état de réalisation, ne peut créer le monde pour quelque motif que ce soit. Aucune théorie n'explique, d'une façon satisfaisante, la relation de cause à effet entre *Brahman* et le monde. Imaginer qu'une volonté, un désir, une idée de jouissance ou de jeu, etc..., puisse être la cause de la création, c'est précisément en quoi consiste l'ignorance à l'égard de la véritable nature de *Brahman* ; ces tentatives ne prouvent que l'impuissance de l'esprit humain à résoudre un tel problème.

« Ceux qui admettent comme « réel » l'acte de la création, et qui l'expliquent ensuite comme ayant la nature du rêve ou de l'illusion, oublient que le rêve et l'illusion sont, en définitive, irréels ; ils ne parviennent pas à expliquer la réalité supposée de l'acte de la création. La manifestation n'est pas un acte de ce genre : la volonté divine ne saurait absolument pas être la cause de cet univers, car toute volonté implique un effort en vue de satisfaire quelque désir inassouvi ; par conséquent, la volonté divine n'est pas la cause de l'univers.

« L'esprit humain, assujetti à *māyā,* attribue la cause de l'univers à la volonté divine, au jeu divin, etc..., mais cette attribution porte la caractéristique de *māyā* ; elle est, elle-même, *māyā.*

« Il est évident que tout individu qui voit la création comme telle, reste sous l'effet du pouvoir de *māyā.* Les théories qui s'efforcent en vain d'expliquer la création, sont, en fait, dues à l'ignorance de l'esprit humain qui perçoit cette création.

« Du point de vue relatif, *māyā* demeure soit en *Brahman,* soit en l'esprit du sujet percevant ; le substrat que l'on assigne à *māyā,* dépend ainsi du point de vue choisi : *lorsqu'on regarde māyā du point de vue de l'ignorance, māyā paraît résider en Brahman.* »

XV

Le pouvoir d'obnubilation de *māyā* est décrit dans ce verset :

L'autre pouvoir (1) de *māyā,* celui d'obnubilation, fait disparaître, d'une part, la distinction entre le sujet percevant (2) et les objets perçus (3) comme situés à l'intérieur du corps,

Et, d'autre part, la distinction entre *Brahman* (4) et le monde des apparences (5), lequel est perçu hors du corps. — Ce pouvoir (6) est la cause du flux mouvant des phénomènes *(saṃsāra).*

NOTES

(1) autre pouvoir : c'est *āvaraṇa-çakti* (ou *āvṛti-çakti*) de *māyā*.

(2) sujet percevant : c'est le Témoin, le Spectateur qui est la cause immédiate de la perception du « je » ou du « moi » (voir *çloka* I) ; il se considère comme l'agent, le sujet sensible, etc..., parce qu'il s'identifie avec le corps grossier et avec le corps subtil ; en réalité, il est l'*ātman* inconditionné.

(3) objets perçus : il faut entendre par là tous les objets depuis l'ego empirique jusqu'au corps grossier. Le Témoin (*sâkṣin*) diffère des objets perçus, mais le pouvoir d'obnubilation de *māyā* ne nous permet pas de saisir cette différence ; ce Témoin paraît, par conséquent, s'identifier avec l'ego empirique, le mental et les organes sensoriels, etc...

(4) *Brahman* : *Brahman* est de la nature de *sac-cid-ānanda*, mais lorsque s'exerce le pouvoir d'obnubilation de *māyā*, il semble s'identifier avec les noms et les formes, et paraît se manifester en tant qu'objets d'expérience (agréables ou désagréables).

(5) monde des apparences : cet univers n'est qu'une apparence ; tout se passe ici comme pour la pièce d'argent que l'on croit voir au lieu de la coquille de nacre. L'apparence est illusoire ; seul, le substrat est réel.

(6) ce pouvoir : du point de vue de l'absolu, il n'y a ni création (*sarga*), ni dissolution (*pralaya*) de l'univers. Il n'existe que *Brahman*, et rien d'autre que *Brahman*. *Brahman* a été, est et sera toujours un et unique. La présentation du multiple est due au pouvoir d'obnubilation de *māyā* qui cache la véritable nature de *Brahman*, lequel est sans second ; c'est ainsi que la multiplicité se manifeste.

Il en va tout de même pour les objets que le rêveur perçoit en songe : le rêveur est-il jamais affecté par les objets du rêve ? — Du point de vue subjectif, un homme devient l'esclave du monde parce que le Spectateur s'identifie avec le mental, les organes sensoriels, le corps grossier, etc..., c'est-à-dire avec le spectacle lui-même. L'incapacité d'établir une distinction entre le sujet et l'objet (entre le Spectateur et le spectacle) est l'effet de l'ignorance, et l'ignorance est la cause de toutes les souffrances du monde.

Les écrivains védântiques décrivent généralement le pouvoir d'obnubilation de *māyā* avant le pouvoir de projection. L'auteur du présent traité s'écarte ici de la règle, mais, à proprement parler, on ne peut dire ni que l'*āvaraṇa-çakti* précède la *vikṣepa-çakti*, ni qu'elle lui succède, car les effets de ces deux pouvoirs apparaissent simultanément ; l'un ne peut être conçu indépendamment de l'autre.

XVI

Il a déjà été établi que *māyā* est la cause de cette présentation de l'univers. Quelle est donc la nature du *jīva* qui subit la loi de transmigration ? Ce *çloka* décrit la caractéristique illusoire de l'univers en vue de discuter plus loin la véritable nature du *jīva*.

C'est au voisinage immédiat du Témoin *(sâkṣin)* que s'illumine le corps subtil *(liṅga-çarīra)*, associé au corps grossier,
Et qu'éclairé par le reflet de la pure Conscience, il devient l'individualité vivante qui fait l'expérience du monde *(vyāvahārika-jīva)* (1).

NOTE

(1) *jīva*: cette individualité s'imagine être l'agent, le sujet qui éprouve des joies et des peines. C'est ce *jīva* qui paraît mourir et renaître, mais, en réalité, le Témoin (*sâkṣin* ou *ātman*) n'est jamais né ; jamais non plus il ne meurt; il est immuable, et on ne saurait lui assigner quelque attribut que ce fût.

XVII

Maintenant un doute s'élève : il est dit que le *jīva* de l'expérience relative est irréel. Si ce *jīva* est irréel, à quoi bon parler de libération ? — D'autre part, si le Témoin (*sâkṣin*) est libre de toute éternité, il n'a pas besoin de gagner son émancipation. Or, il n'y a pas ici une troisième entité à laquelle les Écritures pourraient présenter la délivrance comme le but suprême de l'existence. Par conséquent, les Écritures (*çruti*) deviennent sans objet.

Le verset qui suit répond à l'objection ; il montre que la notion de *jīva* est faussement surimposée au Témoin ou au Spectateur.

Le caractère de *jīva* se manifeste comme l'effet d'une surimposition illusoire (1) projetée sur le Témoin (2) Lui-même (3).
Dès que s'évanouit ce pouvoir d'obnubilation, une distinction (4) s'établit nettement (entre le Spectateur et le spectacle) et, tout aussitôt, se dissipe (5) l'idée d'être un « *jīva* ».

NOTES

(1) surimposition illusoire : elle est due au pouvoir de projection de *māyā*.

(2) Témoin (*sākṣin*) : le Témoin apparaît ainsi en tant que « *jīva* » et, par conséquent, comme s'il était conditionné.

(3) lui-même : bien que le Témoin soit absolument inconditionné.

(4) distinction : en acquérant la Connaissance (*jñāna*), l'aspirant finit par réaliser que le Spectateur est absolument inconditionné, qu'il est l'éternel Témoin, et que toutes les idées, depuis l'*ego* empirique jusqu'au corps grossier, peuvent, en tant qu'objets, être tenues pour nulles.

(5) dissipe : la chose n'est possible que grâce à la connaissance acquise par l'étude et par la compréhension des textes sacrés ; les Écritures conservent ainsi toute leur autorité.

XVIII

De même qu'au point de vue individuel, le Témoin paraît, par suite d'une fausse identification, devenir un *jīva*, de même, au point de vue universel, *Brahman* paraît s'identifier avec le monde objectif.

C'est ainsi (1) que, sous l'influence de ce pouvoir (2) qui masque toute distinction entre *Brahman* (3)
Et l'univers des apparences, *Brahman* lui-même paraît être doué des attributs (4) de changement.

NOTES

(1) ainsi : ce qui se produit ici, au point de vue universel, se renouvelle au point de vue individuel : pour ce dernier cas, c'est le Spectateur qui s'identifie avec le spectacle.

(2) ce pouvoir : le pouvoir d'obnubilation de *māyā* (*āvaraṇa-çakti*).

(3) *Brahman* : en réalité, *Brahman* n'a pas d'attributs ; il est absolument inconditionné.

(4) attributs : les six attributs de la multiplicité manifestée sont : la naissance, l'existence (relative), la croissance, le changement, la décrépitude et l'annihilation. C'est par la vertu de *māyā* que *Brahman* paraît posséder ces attributs, et s'identifier avec l'univers.

XIX

Lorsque le pouvoir d'obnubilation est détruit, on peut distinguer *Brahman* du monde des apparences, et tous les changements que l'on attribuait auparavant à *Brahman*, cessent sur-le-champ d'exister.

Dans ce cas également (1), la distinction entre *Brahman* et la création *(sarga)* devient perceptible, dès que le pouvoir d'obnubilation est annihilé (2) ;
Voilà pourquoi le changement (3) est perçu dans la création, et jamais en *Brahman*.

NOTES

(1) également : au point de vue individuel, c'est entre le Spectateur et le spectacle que s'établit la distinction.

(2) est annihilé : c'est le résultat de la Connaissance suprême : *Brahman* est un et sans second ; *Brahman* existe seul, à l'exclusion de quoi que ce soit d'autre.

(3) Changement : dont les caractéristiques essentielles sont : la naissance, la croissance, la décrépitude, etc...

Dans les versets qui précèdent, et selon le principe des variations concomitantes, le mot « tu », dans le *mantra* : « Tu es Cela » désigne le Spectateur ou le Témoin (*sākṣin*) qui est immuable et indestructible ; le mot « Cela » indique *Brahman*, lequel n'a aucun rapport avec les phénomènes. Les attributs généralement associés à « tu » et à « Cela » sont de pures apparences ; ils n'ont donc pas de réalité.

N. d. T. : En s'appuyant sur le principe des variations concomitantes, on rejette des deux termes qui font l'objet d'une comparaison (ceci est comme cela), toutes les caractéristiques accidentelles et contradictoires. Par cette méthode, on parvient au substrat qui est l'essence ou la substance des deux termes considérés, et on démontre ainsi l'identité de « ceci » et de « cela ».

XX

On prouve ici l'identité de « tu » et de « Cela » :

L'existence *(asti)*, l'éclat *(bhāti)* (1), l'attraction *(priyā)* (2), le nom et la forme sont les cinq principales caractéristiques ;
Les trois premières (3) s'appliquent à *Brahman* ; les deux autres (4) à l'univers empirique.

NOTES

(1) l'éclat : est connaissable tout ce qui se manifeste lumineusement, ou tout ce qui brille de son propre éclat. La lumière est le symbole le plus adéquat de l'intelligence ou de la pure Conscience.

(2) attraction ou valeur : l'attraction que les choses exercent sur nous ou la valeur que nous leur conférons, sont des traductions plus ou moins grossières du même élan affectif. Si nous nous interrogeons à ce sujet, nous conclurons qu'en recherchant telle ou telle chose ou qu'en ressentant quelque attrait pour telle ou telle personne, c'est toujours « pour l'amour de l'*ātman* » que nous agissons. Au fur et à mesure que cette connaissance se dégage, nous procédons à la purification de l'émotivité; nous lui donnons une orientation nouvelle ; nous la sublimons (N. d. T.)

(3) les trois premières caractéristiques correspondent respectivement à *sat*, à *cit*, et à *ānanda*.

(4) les deux autres : les noms et les formes (*nāma rūpa*) sont les caractéristiques spécifiques de *māyā*.

N. d. T. : le mot composé « *nāma rūpa* » désigne à la fois l'aspect grossier et l'aspect subtil de la manifestation : *rūpa* est l'ensemble des formes (en tant que taches colorées) ; *nāma* est l'ensemble des distinctions que le mental établit entre ces formes. Or, il existe, ainsi que nous le verrons plus loin, un rapport indissoluble entre le *dénommant* et le *dénommé*.

XXI

La signification du *çloka* antérieur est précisée ici grâce à l'application du principe des variations concomitantes.

Les attributs d'Existence *(sat)*, de Conscience *(cit)*, et de Félicité *(ānanda)* sont uniformément (1) présents aussi bien dans l'éther *(ākāça)*, dans l'air, le feu, l'eau et la terre,

Que dans les dieux, les animaux, les hommes ; mais ce sont les noms et les formes qui rendent une chose distincte (2) d'une autre.

NOTES

(1) uniformément : tous les objets : une cruche, une étoffe, etc..., possèdent ces traits communs : ce sont les *caractéristiques universelles*.

(2) distincte : nous ne distinguons un objet d'un autre qu'au moyen du nom et de la forme. Les noms et les formes sont les *caractéristiques individuelles* ; ils sont donc relatifs. Lorsque les noms et les formes ont

ERRATA

Page LXIII, 3e ligne du bas de la page, *au lieu de :* « champ notre perception... », *lire :* « champ de notre perception... ».

Page 41, ligne 9, *au lieu de :* thyāga, *lire :* tyāga.

Page 50, 3e ligne, le passage commençant par « Ces divinités sont... » est, jusqu'au verset suivant, la suite de la note de la page 49 : « (*) divinités : selon les tantras... ».

Page 56, ligne 8, supprimer :

Page 72, *au lieu de :* apas, *lire :* āpas.

— *au lieu de :* aropa, *lire :* āropa.

— *au lieu de :* ātharva-veda, *lire :* atharva-veda.

— *au lieu de :* a-vaṅ-mānasa-gocara, *lire :* a-vāṅ-manasa-gocara.

Page 79, *au lieu de :* pāram-âtman, *lire :* param-ātman.

— *au lieu de :* pāra-vidyā, *lire :* parā-vidya.

été éliminés, il reste un substrat universel dont la nature est « *sac-cid-ānanda* », c'est-à-dire l'Existence, la Conscience et la Félicité absolues.

N. d. T. : Les deux formules « *sac-cid-ānanda* » et « *nāma-rūpa* » indiquent : la première, la nature de *Brahman* ; la seconde, celle de *māyā*.

En chaque acte de perception, nous avons une double notion : celle de l'*Être*, et celle du *Devenir* ; l'existence empirique est donc un indéfinissable mélange de réel et d'irréel.

Au prix d'un effort prolongé, l'aspirant parvient à écarter l'écran des noms et des choses, et il appréhende la pure Réalité. Il rapporte de cette expérience supranormale une illumination définitive ; dorénavant, sous chaque expression de la manifestation, il découvre l'immuable substrat des apparences, le suprême *Brahman*, c'est-à-dire « *sac-cid-ānanda* ».

XXII

C'est ainsi qu'en nous fondant sur le principe des variations concomitantes, nous obtenons la signification implicite de « Cela » et de « tu ». Ces deux termes désignent tous deux le même *Brahman* : « *sac-cid-ānanda* ». Par conséquent, *Brahman* est identique au *jīva*, mais il faut pratiquer la concentration (*samādhi*) pour renforcer cette conviction intellectuelle. On décrit ici les différentes méthodes de concentration :

Une fois que l'aspirant est devenu indifférent aux noms et aux formes (1) et qu'il éprouve une ardente dévotion à l'égard de « *sac-cid-ānanda* » (2),

Il devrait pratiquer constamment la concentration (3) *(samādhi)* soit au dedans du cœur (4), soit sur un objet extérieur (5).

NOTES

(1) aux noms et aux formes : les noms et les formes sont transitoires : ils apparaissent et disparaissent. Bien que les noms et les formes donnent la signification explicite, ou directe (*vācy-ārtha*) de « Cela » et de « tu », ils peuvent être éliminés, comme c'est le cas dans le sommeil profond.

(2) *sac-cid-ānanda* : c'est la signification implicite ou indirecte (*lakṣy-ārtha*) de tous les objets. Les caractéristiques d'Existence, de Conscience et de Félicité sont universelles ; elles constituent, par conséquent, le substrat commun à tous les objets perçus, ou connus en tant que « Cela » et en tant que « tu ». Ces trois aspects, dépouillés des noms et des formes, sont seuls permanents : ils prêtent donc plus particulièrement à la concentration.

(3) concentration ou *samādhi*: toute l'attention du mental est rassemblée en un seul point ; par cette pratique, l'aspirant parvient à sentir constamment son identité avec *Brahman*.

(4) au dedans du cœur : pour rendre la concentration plus facile, le cœur est désigné comme le siège de *paramâtman* (le Soi suprême, le Soi universel).

(5) objet extérieur : la concentration peut être pratiquée à l'aide de quelque objet extérieur que ce soit : mot, son, image ou symbole. Il y a donc deux méthodes de concentration, l'une est *objective* ; l'autre, *subjective* ; elles correspondent respectivement aux dispositions individuelles.

N. d. T. : Les mêmes règles sont d'ailleurs indiquées dans les « Commentaires sur les Aphorismes de *Patañjali* » par le *Swāmi Vivekânanda*.

XXIII

Les sept versets suivants décrivent ces deux genres de concentration. La concentration « au dedans du cœur » fait l'objet des versets XXIII, XXIV et XXV.

Deux genres de concentration *(samādhi)* peuvent être pratiqués dans le cœur; le premier s'appelle « *savikalpa* » (1) ; le second « *nirvikalpa* » (2).

Le *savikalpa-samādhi* se subdivise, à son tour, en deux sortes, selon qu'il est associé soit à un objet de perception, soit à un son (considéré en tant qu'objet).

NOTES

(1) *savikalpa :* (littéralement « avec différenciation »). Dans cette concentration, le pratiquant fixe toute son attention sur *Brahman*, sans perdre la notion de distinction entre le sujet qui connaît, l'objet connu et la connaissance elle-même ; c'est le premier degré de concentration.

(2) *nirvikalpa :* (littéralement « sans différenciation »). Dans cette concentration où l'aspirant s'affranchit de tout sentiment de distinction, il perd toute notion de dualité. Le sujet qui connaît, l'objet connu et la connaissance se sont évanouis ; seul subsiste l'Un sans second.

XXIV

Voici maintenant la description du *savikalpa-samādhi* dans lequel la concentration est associée à un objet (subjectif).

Les désirs (1) etc..., localisés (2) dans le mental doivent être considérés en tant qu'objets de connaissance. Méditez donc sur la Conscience (3)

Qui demeure comme le Témoin (4) constant de toutes les modifications du mental. Cet état s'appelle *savikalpa-samādhi* associé à un objet (de connaissance).

NOTES

(1) désirs : voir *çloka* IV.

(2) localisés : les désirs ne sont que des modifications du mental ; ils s'évanouissent dès que le mental cesse de fonctionner, comme, par exemple, dans le sommeil profond. Ils n'ont donc rien de commun avec le Soi (*ātman*).

(3) Conscience : l'*ātman* est le Témoin ou le Spectateur constant de toutes les modifications du mental.

(4) Témoin : le mental et ses modifications paraissent doués d'activité, parce que l'*ātman* est présent en tout temps et en tout lieu.

Voici comment doit être conduite une méditation de ce genre : quelle que soit la pensée qui apparaît en notre mental, considérons-la comme un « objet » ; restons indifférents à l'égard de cet objet ; ne nous identifions pas avec lui ! Rappelons-nous à tout instant que l'*ātman* est notre véritable nature, le Témoin éternel, le Spectateur que le changement n'affecte jamais. L'objet n'est qu'une simple idée ; cette idée se présente à nous pendant un certain temps ; elle doit disparaître puisqu'elle change sans cesse.

Cette concentration est toujours associée à la notion d'objet.

XXV

Ce *çloka* propose un genre plus élevé de *savikalpa*. La concentration s'associe, cette fois, à un son quelconque, considéré en tant qu'objet.

Je suis « *sac-cid-ānanda* » (1), suprêmement inconditionné (2); je brille de mon propre éclat (3) ; je suis exempt de toute dualité (4).

Voilà ce qui est connu comme le deuxième genre de *savikalpa-samādhi* associé à un son (c'est-à-dire à un objet subjectif).

NOTES

(1) *sac-cid-ānanda* : ce sont, du point de vue de l'ignorance, les caractéristiques naturelles de l'*ātman*, mais, en réalité, l'*ātman* est sans attributs (*nirguṇa*).

(2) inconditionné : sans aucune relation avec *citta* (c'est le mental dans sa signification la plus étendue) qui se manifeste, selon la fonction à remplir, soit comme désir, soit comme volition, etc... L'*ātman* n'a aucun rapport avec la vertu ou le vice, avec le bien ou le mal, avec la connaissance ou l'ignorance. « Ce *puruṣa* est absolument inconditionné. » (*kaṭhōpaniṣad*).

(3) de mon propre éclat : l'existence de l'*ātman* ne peut jamais être niée, alors même que — c'est le cas pour le sommeil profond — les objets du monde empirique font entièrement défaut :

« Ce *Brahman*, nul ne Le voit ; c'est Lui qui voit ; ce *Brahman*, nul ne L'entend ; c'est Lui qui entend » (*bṛhad. up.* III, VIII, 11).

« Tu ne pourrais pas voir Celui qui est, Lui-même, le Voyant de la vision » (*bṛhad, up.* III, IV, 7).

(4) exempt de toute dualité : hors l'*ātman*, rien n'existe, car l'*ātman* est un et unique. Il n'a pas de parties ; il n'a donc rien de commun avec ce qui est inanimé. « Assurément, il est Un et sans second » (*chānd. up.* VI, VII, 1).

En pratiquant ce genre de concentration, l'aspirant pense : « Je suis l'impassible Témoin ; je suis l'Habitant intérieur. » L'objet de méditation pris alors pour cible, c'est le Soi, l'*ātman* sans second. Il est donc indispensable d'écarter toute autre idée (désir, volition, souvenir, etc...) à laquelle d'ailleurs l'*ātman* demeure complètement étranger ; il ne doit plus y avoir qu'un courant ininterrompu de Conscience pure.

Ce genre de concentration est appelé « *savikalpa* » (avec différenciation) puisqu'il est encore associé à une idée, à une pensée : « Je suis inconditionné », par exemple, ou telle et telle autre du même genre, qui subsiste encore dans le mental.

XXVI

On décrit ici une concentration supérieure ; toutes les idéations sont abolies.

Le *nirvikalpa-samādhi*, au contraire (1), est un état où le mental (2), telle la flamme d'une lampe à l'abri du vent, ne vacille plus.

Alors, l'aspirant devient indifférent aussi bien aux objets qu'aux sons (3), car il est complètement immergé dans la félicité qu'apporte la Réalisation du Soi *(svânubhūti)* (4).

NOTES

(1) au contraire : on distingue ici le *nirvikalpa-samādhi* du *savikalpa-samādhi* qui vient d'être décrit dans les *çlokas* antérieurs.

(2) mental : par la pratique assidue du *savikalpa-samādhi*, le mental devient stable ; rien ne peut plus le distraire. La distraction est l'effet

de l'attachement que l'on conserve à l'égard des objets sensoriels. C'est ainsi que, progressivement, le mental devient capable de s'établir dans le *nirvikalpa-samādhi*. Il est alors comme la flamme d'une lampe qui s'élève, toute droite, en un lieu protégé contre le vent. Cette comparaison s'applique au mental du *yogin* qui exerce sur ses sens un empire absolu et qui pratique la méditation sur l'*ātman*. « Une lampe à l'abri du vent ne vacille plus ; c'est l'image consacrée du *yogin* qui, maître de son mental, pratique la concentration sur le Soi » (*bhagavad-gītā*, VI, 19).

(3) aussi bien aux objets qu'aux sons : les objets et les sons sont tous deux associés à la concentration dans le *savikalpa-samādhi*. Les désirs, etc... sont des objets de connaissance, et les idées telles que : « Je suis inconditionné », etc... sont des sons subtils et, par conséquent, des objets subjectifs.

N. d. T. : Pour la philosophie hindoue, il existe entre le nom et l'objet désigné par ce nom — c'est-à-dire entre le signe et la chose signifiée — un rapport indissoluble : l'un et l'autre font partie du même couple, et l'apparition ou la disparition de l'un entraîne nécessairement l'apparition ou la disparition de l'autre ; dénommant et dénommé ne sont en somme que les deux aspects complémentaires du manifesté, et, par conséquent, ils ont tous deux pour substrat une seule et même réalité : l'Existence pure (*sat*) ou la Conscience pure (*cit*).

Il est difficile pour l'esprit occidental de saisir ce rapport, car nous sommes habitués à ne considérer les mots que comme des signes arbitraires et conventionnels.

Ce rapport pourrait être expliqué du point de vue des *tantras*, et nous serions amené à exposer la théorie du « Verbe de *Brahman* » dont l'origine se trouve dans les *vedas*.

Si respectable que soit ce point de vue, il n'en est pas moins « théologique », et nous préférons nous en tenir à un autre, celui de l'*advaita*. Sous ce biais, c'est l'épistémologie selon le *vedānta* qui nous fournira une explication rationnelle.

D'après la psychologie hindoue, la conscience affecte, en toute expérience relative, trois modalités distinctes : la conscience *subjective*, la conscience *objective* et la conscience *cognitive* ; lorsqu'un sujet prend connaissance d'un objet, la conscience subjective et la conscience objective ne font plus qu'un, car la conscience cognitive les unit l'une à l'autre. La cognition qui en résulte est d'autant plus exacte et d'autant plus précise que l'identification a été plus intime ; à la limite, ce n'est plus une « union » ; c'est une « réalisation » dans le plein sens du terme.

En revenant au plan normal, le sage ne fait plus aucune distinction entre le dénommant et le dénommé — l'intérieur et l'extérieur — la pensée et l'acte — le sujet et l'objet — puisque pour lui « tout ceci (*nāma-rūpa*) n'est rien d'autre que *Brahman* ».

C'est pour la même raison que l'*upaniṣad* recommande à l'aspirant désireux de connaître *Brahman* de méditer sur « *om* », le Verbe sacré, qui, d'après la *çruti*, est le *support* (ou le signe) par *excellence*.

(4) *svânubhūti :* la plus haute Conscience ou la Réalisation du « Soi » : « Je me prosterne devant le Soi qui est l'Habitant intérieur — qui est increé, insaisissable (par les sens) et infini. Il est pure Félicité ; c'est Lui qui constitue le substrat de cet univers projeté par *mahat*, et que *māyā* colore à sa fantaisie » (*īṣṭa-siddhi*, verset 78).

Le texte fait usage de deux termes : « *rasa* » et « *āveça* » dont voici la signification :

Par « *rasa* », il faut entendre le suprême Soi ou la nature de la Félicité absolue : « C'est Lui qui est « *rasa* » (la sève, la saveur), et le sage doit avoir éprouvé cette saveur avant de goûter la suprême Félicité » (*taittirīyôpaniṣad*, II, VII, 1).

Par « *āveça* », il faut entendre l'absorption complète, l'immersion totale. Ce dernier mot peut désigner également la manifestation « au dedans du cœur » de cette suprême Félicité que l'on considère comme l'indice certain de l'accession à l'état de *samādhi*.

Il serait encore possible d'admettre une autre interprétation : « inondé, dans tous les sens, par la Félicité ». Dans ce cas, la dernière phrase du texte du XVI[e] verset devrait être ainsi traduite :

« dans la Réalisation du Soi, le pratiquant ressent la plénitude de la suprême Félicité ; il perd alors toute notion de son individualité ».

Le *nirvikalpa-samādhi* est le plus haut degré de concentration. Le pratiquant réalise, en cet état, son véritable Soi. Les fonctions du mental sont complètement suspendues ; on savoure alors le Bonheur suprême. Pour connaître cette Félicité absolue, le mental doit être réduit au silence.

La *çruti* dit à ce sujet :

« Lorsqu'il ne s'élève plus la moindre vague dans le mental, on connaît le bonheur absolu. C'est l'*asamprajñāta-samādhi* qui est cher au *yogin* » (*muktikôpaniṣad*, VII, 54).

Ce *samādhi* est caractérisé par l'absence de toute relation de sujet à objet. Apparemment, cet état ressemble à l'équilibre parfait qui règne à l'intérieur d'une pierre, puisque toutes les opérations du mental sont suspendues. Ce serait toutefois une erreur de l'assimiler à l'inertie ou au sommeil profond caractérisé par l'absence de tout sentiment de dualité. Voici en quoi le sommeil profond (*suṣupti*) diffère du *nirvikalpa-samādhi* ; dans la *suṣupti*, la connaissance du Soi fait entièrement défaut ; dans le *nirvikalpa-samādhi*, c'est le sentiment de ne pas connaître le Soi qui est absent. En effet, dans cette concentration, on s'identifie entièrement avec l'*ātman* qui est toujours conscient de lui-même :

« L'état dans lequel s'efface toute trace de dualité, l'état de paix comparable à l'équilibre régnant à l'intérieur d'une pierre, voilà ce que l'on reconnaît comme la véritable nature de l'*ātman* » (*yoga-vāsiṣṭha, utpatti-prakaraṇa*).

Le *nirvikalpa-samādhi* qui est identique à la Connaissance suprême, ne peut être que le résultat de la discrimination entre le Réel et l'irréel ; cette distinction faite, l'aspirant devient parfaitement indifférent aux contingences du monde : « C'est le détachement intégral par lequel on renonce aux qualités elles-mêmes ; il apparaît lorsque l'on connaît la véritable nature du *puruṣa* » (*Patañjali-sūtra, samādhi-pāda*).

Ce *sāmadhi* n'est donc accessible qu'à celui qui a définitivement renoncé à tout : « Pour atteindre rapidement le but, on doit faire preuve d'une extrême énergie » (*Patañjali-sūtra, samādhi-pāda*).

L'aspirant s'affranchit de toute pensée ou de toute idée : il goûte la félicité dans toute sa plénitude : « Tout se passe alors comme pour la cruche vide suspendue dans l'éther : il n'existe plus rien dans la panse de la cruche ; il n'existe plus rien hors de la cruche. Mais tout se passe aussi comme pour la cruche pleine d'eau que l'on plonge dans la mer ; dans la cruche, hors de la cruche, partout il n'y a plus que l'eau de l'océan » (*yoga-vāsiṣṭha, nirvāṇa-pūrva-prakaraṇa*, CXXVI, 68).

N. d. T. : Ajoutons que le sommeil profond et le *nirvikalpa-samādhi* ont une caractéristique commune « l'absence de toute manifestation », mais ces deux expériences sont loin d'avoir la même valeur ; le sommeil est dû à la fatigue ; il reste donc associé à l'ignorance. Toutefois, la *suṣupti* cesse d'être conditionnée par le *tamas* (l'inertie), si nous l'examinons objectivement, sans y introduire des préjugés qui sont particuliers à la condition de veille ; nous pouvons alors discerner dans le sommeil profond le silence interstitiel qui sépare nécessairement deux idées consécutives.

Cet état n'est donc « tamasique » que du point de vue de l'état de veille ; considéré sous ce biais, il est enveloppé d'ignorance, puisque le *jīva* de l'expérience éveillée ne connaît pas la « valeur de ce silence ».

La présence de *turīya* en cette césure est réalisée au cours du *nirvikalpa-samādhi* ; la rupture de l'ego s'effectue, en effet, en cet intervalle de silence. Nous sommes ainsi en droit de dire, pour utiliser le langage du *yoga-vāsiṣṭha*, que le *nirvikalpa-samādhi* n'est pas différent de la *jāgrat-suṣupti*, mais c'est une *suṣupti* consciemment provoquée.

Ce sommeil, conscient et volontaire, est associé à la Connaissance, car le *jīva*, lorsqu'il revient de l'expérience du *nirvikalpa-samādhi*, s'est purgé de tout sentiment particulariste : « C'est un insensé qui entre en *samādhi* ; mais c'est un sage qui en sort. »

Ces deux conditions : mort physique et mort de l'ego, associées l'une à l'autre, constituent l'état de *nirvikalpa-samādhi*.

Voir à ce sujet les quatre conférences (*) du *Swāmi Siddheswarânanda* : « Esquisse d'une philosophie de la Totalité » qui développent ce dernier point de vue, conforme à la plus pure tradition advaïtique.

(*) « Quelques aspects de la philosophie védântique », 3e série.

XXVII

En s'adonnant au *samādhi* précédemment décrit, l'aspirant arrive à réaliser son propre Soi qui est de la nature de « *sac-cid-ānanda* ». Et cette concentration peut également être pratiquée à l'aide d'un objet quelconque du monde extérieur ; on réalise alors la nature de *Brahman* et celle de la création, car *Brahman* et l'*ātman* (ou le Soi) sont des termes équivalents.

Le premier (1) genre de *samādhi* peut être atteint au moyen d'un objet quelconque, soit interne (2) (subjectif), soit externe (3) (objectif).

Dans ce *samādhi,* le nom et la forme sont dissociés (4) de ce qui est *san-mātra* (5) (c'est-à-dire de *Brahman,* l'Absolu, en tant que pure Existence : *sat*).

NOTES

(1) le premier : c'est-à-dire le *savikalpa-samādhi* obtenu à l'aide d'un objet.

(2) interne : tel qu'un désir, etc...

(3) externe : un objet quelconque du monde extérieur : le soleil, par exemple, etc...

(4) dissociés : puisque les noms et les formes apparaissent et disparaissent, ils n'ont qu'une existence relative, et, par conséquent, rien n'empêche de les éliminer entièrement. L'aspirant y parvient, en se concentrant sur le substrat invariable de toute entité, c'est-à-dire sur *sac-cid-ānanda.*

N. d. T. : La *bhagavad-gītā* dit à ce propos : « L'irréel n'a pas d'existence ; le Réel ne peut jamais cesser d'être ; les deux aspects de cette vérité se révèlent au sage qui a réalisé l'Essence suprême » (II, 16).

(5) *san-mātra :* infini, incommensurable, absolu, c'est-à-dire l'Existence pure. En tout acte de perception, il est possible de discerner deux notions, celle de l'Être et celle du Devenir. « *sat* » est ainsi la base même de l'existence empirique.

Nous avons vu, au XXIVe verset, que la concentration peut être pratiquée à l'aide d'un objet perçu au dedans du corps, autrement dit au moyen d'un objet subjectif. Or, ce même degré de concentration est atteint également au moyen d'un objet du monde extérieur.

Tout objet possède trois caractéristiques permanentes : l'existence, la possibilité d'être perçu ou connu, et la puissance attractive. Les deux autres caractéristiques : le nom et la forme sont, par contre, accidentelles. Le pratiquant doit donc fixer toute son attention sur l'Existence pure, c'est-à-dire sur *Brahman,* en disjoignant l'élément stable des éléments transitoires.

XXVIII

Voici l'autre genre de *samādhi* qui est associé au son (en tant qu'objet), et que l'on pratique à l'aide d'un objet externe.

La Réalité qui a toujours la même nature (1), qui est inconditionnée et caractérisée par « *sac-cid-ānanda* », est assurément *Brahman*.

Une contemplation ininterrompue de ce genre est appelée « absorption intermédiaire » (2) : c'est le *savikalpa-samādhi* associé à un son (considéré en tant qu'objet).

NOTES

(1) la même nature : qui reste toujours identique à elle-même, autrement dit que ne sauraient affecter les différents modes du temps (passé, présent et futur). La Réalité n'est donc limitée ou conditionnée ni par le temps, ni par l'espace, ni par la causalité.

(2) intermédiaire : il est, en effet, supérieur au *samādhi* décrit dans le *çloka* qui précède, et inférieur au *nirvikalpa-samādhi*.

Ce *samādhi* est similaire à celui qui fait l'objet du *çloka* XXV. La seule différence que l'on puisse relever entre eux, c'est qu'ils sont associés : l'un, à une idée externe ou objective — l'autre, à une idée interne ou subjective.

XXIX

On décrit ici le *nirvikalpa-samādhi* qui peut être pratiqué en suivant la méthode objective.

L'impassibilité (1), antérieurement décrite (2) du mental à l'égard des objets extérieurs, est désignée, en raison de la félicité qui l'accompagne (3),

Comme le troisième genre de *samādhi (nirvikalpa)*; l'aspirant devrait consacrer tout son temps (4) à la pratique (successive) de ces six genres de *samādhi* (5).

NOTES

(1) impassibilité : c'est la preuve que le mental est complètement absorbé dans la contemplation de *Brahman*.

(2) antérieurement décrite : comme pour le genre de *samādhi* qui est défini au XXVe *çloka*.

Par ce moyen, l'aspirant accède au *nirvikalpa-samādhi* parce qu'il plonge en *Brahman* l'ensemble des apparences illusoires, c'est-à-dire tout ce qui constitue le spectacle. Il devient suprêmement indifférent à toute manifestation de la multiplicité et même aux notions telles que

« indivisibles, de la même nature, etc... ». Lorsque la concentration est parfaite, la flamme de la lampe ne vacille plus.

(3) qui l'accompagne : les Ecritures disent que la Connaissance de *Brahman* amène à sa suite la Félicité suprême. Or, l'*ātman* (le Soi) est identique à *Brahman* (la Totalité), et, dans la concentration subjective, le Soi, Spectateur constant de toutes les modifications du mental, est l'équivalent de *Brahman*. S'il en allait autrement, une concentration sur le « Soi » deviendrait, faute d'un substrat permanent, une pure abstraction intellectuelle, et conduirait l'aspirant à la vacuité (*çūnya*), au néant.

En outre, dans la concentration objective, *Brahman*, c'est-à-dire l'élément invariable de tous les objets perçus, est, en raison de sa nature omnipénétrante et omniprésente, identique au Soi (*ātman*).

La connaissance de *Brahman* et la connaissance de l'*ātman* (du Soi) sont donc, toutes deux, accompagnées de la Félicité éternelle.

(4) tout son temps : c'est-à-dire sans interruption. Ce *samādhi* doit être pratiqué sans relâche et pendant une longue période ; ce n'est qu'à cette condition que le pratiquant finit par s'établir fermement en la Connaissance suprême. « On ne peut s'établir inébranlablement dans cette concentration qu'au prix de longs et de constants efforts associés à une ardente dévotion à l'égard du but poursuivi. » (*Patañjali-sūtra, samādhi-pāda*, 74).

(5) six genres de *samādhi :* il y a donc quatre « *savikalpa-samādhi* » dont deux objectifs et deux subjectifs, et deux « *nirvikalpa-samādhi* » dont un objectif et un subjectif.

N. d. T. : D'après le texte de cet ouvrage, on peut dresser le tableau ci-après :

DEGRÉ D'ABSORPTION	GENRE ET CARACTÉRISTIQUES de *samādhi*		MÉTHODE OBJECTIVE	MÉTHODE SUBJECTIVE
			L'aspirant se concentre :	
1er degré (absorption élémentaire).	*savikalpa-samādhi.*	La notion de dualité est présente.	Sur un objet grossier.	Sur un objet de connaissance (désir, etc...).
2e degré (absorption intermédiaire).	*savikalpa-samādhi.*	La notion de dualité s'affaiblit.	Sur un son extérieur, plus subtil qu'un objet grossier.	Sur une pensée considérée en tant qu'objet subjectif.
3e degré (absorption complète).	*nirvikalpa-samādhi* ou *asamprajñāta-samādhi.*	Toute notion de dualité disparaît.	Le mental cesse de fonctionner. On parvient ainsi à réaliser la vérité suprême : *Brahman* = *ātman*	

En résumé, il y a :

4 *savikalpa-samādhis*	2 objectifs 2 subjectifs
2 *nirvikalpa-samādhis*	1 objectif 1 subjectif

XXX

Le résultat auquel aboutit la pratique assidue de la concentration décrite dans le *çloka* antérieur, c'est que ce *samādhi* devient naturel et spontané. L'aspirant en arrive à réaliser *Brahman* en chaque être et en chaque chose.

Lorsque le pratiquant s'est affranchi de tout attachement (1) à l'égard du corps et qu'il a réalisé l'*ātman* suprême, il fait l'expérience d'un genre de *nirvikalpa-samādhi* (2) quel que soit l'objet (3) sur lequel son mental se dirige (*).

NOTES

(1) attachement : c'est à cause de cet attachement que nous avons le sentiment d'être un tel ou un tel. Or, en suivant la méthode d'investigation que propose le *vedânta*, l'aspirant acquiert la conviction que toutes les entités internes, depuis l'ego empirique jusqu'au corps grossier, ne sont que des objets impermanents, tandis que le sujet (le Soi ou l'*ātman*) est l'éternel Témoin. Il comprend enfin que *Brahman* est le seul élément stable de l'univers, et que les noms et les formes ne sont que des apparences passagères.

Dès lors, il devient indifférent à l'égard de tous les objets (internes ou externes), et il fixe toute son attention sur *Brahman*, lequel est identique à l'*ātman* (ou au Soi).

(2) *nirvikalpa-samādhi:* en pratiquant inlassablement, pendant une longue période, l'un des deux genres de ce *samādhi* yoguique, tel qu'il est décrit ci-dessus, soit selon la méthode objective, soit selon la méthode subjective, et en développant en lui la connaissance (intellectuelle) de la vérité, l'aspirant finit par réaliser que tous les objets sans exception, tant internes qu'externes, ne sont rien d'autre que *Brahman*. Après cette expérience, les noms et les formes qui, pour l'ignorant, paraissent être dénués de réalité, sont considérés par le *jñānin* comme l'éternel *Brahman*. L'illumination intérieure lui permet de ne plus voir, en chaque être et en chaque chose, que *Brahman*, et *Brahman* seul, à l'exclusion de quoi que ce soit d'autre.

(*) « *deh-ābhimāne galite vijñāte paramātmani*
« *yatra yatra mano yāti tatra tatra samādhayaḥ.* »

La connaissance de *Brahman* qui, au commencement de la carrière spirituelle, ne peut être acquise qu'au prix d'un effort persévérant, devient, plus tard, spontanée et toute naturelle :

N. d. T. : « Lorsque la purification est achevée, la Libération est d'un accès facile ; étends les doigts, regarde : le fruit est dans ta main ». (*viveka-cūḍā-maṇi*, verset 181).

(3) objet : quel que soit l'organe par lequel cet objet est perçu ou connu, qu'il s'agisse d'un objet externe ou d'un objet interne.

XXXI

Voici le résultat de cette suprême réalisation : il est décrit dans les termes mêmes qu'utilise la *muṇḍakôpaniṣad*.

« Dès qu'on Le réalise à la fois sous son aspect relatif et sous son aspect absolu, les nœuds du cœur sont tranchés, — les doutes écartés — les *karmans* épuisés. » (II, 8.)

Dès qu'on réalise Celui (1) qui est à la fois immanent et transcendant (2), toutes les chaînes du cœur sont à jamais brisées (3),

Tous les doutes (4) à jamais dissipés, tous les *karmans* (5) à jamais réduits en cendres.

NOTES

(1) Celui : c'est-à-dire dès qu'on réalise *Brahman* au sein même de la manifestation.

(2) immanent et transcendant : littéralement celui qui est à la fois en haut et en bas ; le mot « haut » désigne le *Brahman* absolu, le *Brahman* immuable ; le mot « bas », le *Brahman* en mouvement, le *Brahman* immanent.

Brahman a donc deux aspects : l'un statique, l'autre cinétique. Le sage qui a réalisé le *nirvikalpa-samādhi* ne cesse en aucun cas de percevoir spirituellement la suprême Réalité.

(3) toutes les chaînes... : les chaînes représentent les notions d'agent, de sujet sensible, etc... par lesquelles s'exprime l'individualité illusoire. Ce sont ces surimpositions qui obnubilent le Soi : elles sont toutes dues à l'ignorance.

(4) tous les doutes : relatifs à la nature du Soi.

(5) tous les *karmans* : ni le *saṃcita-karman* (emmagasiné au cours d'existences antérieures et qui n'a pas encore commencé à fructifier), ni l'*āgāmi-karman* (celui qui s'est formé au cours de la présente existence) n'ont prise sur un *jñānin*.

C'est le *prârabdha-karman* (le *karman* qui arrive à maturité) auquel d'ailleurs tout individu doit le corps qu'il possède, qui continue seul à faire sentir ses effets, mais ce *karman* ne s'exerce qu'autant que le corps est vivant. L'explication qui précède n'est valable que si nous nous plaçons au point de vue de l'ignorance ; sous ce biais un *jñānin* peut être affecté par la maladie, la souffrance, la faim ou la soif, mais, en réalité, le *jñānin* qui s'est affranchi de toute notion corporelle ne subit plus l'effet de quelque *karman* que ce soit. Pour lui, tous les *karmans* avec leurs effets correspondants sont à jamais détruits : « Mais, quand il s'est libéré de la notion de corps, le plaisir ni la souffrance ne peuvent plus l'atteindre » (*chānd. up.* VIII, XVII, 1).

Celui qui a réalisé *Brahman* a conquis à jamais la libération (*mukti*) et cette libération, c'est le but de l'existence. Voici, à l'appui, quelques passages de la *çruti*.

« Le connaisseur de *Brahman* a atteint le but suprême » (*taitt. up.* II, I, 1).

« O *Janaka*, tu as atteint l'état où l'on ne craint plus rien ! » (*bṛhad. up.* IV, I, 4).

« O *Maitreyī*, voilà jusqu'où s'étend l'Immortalité ! » (*bṛhad. up.* IV, V, 15).

« Lorsqu'on connaît le Soi, on va au delà de la mort » (*çvetâçvatarô-paniṣad*, III, 8).

« Lorsque le Soi, et le Soi seul, est réellement tout ceci (c'est-à-dire tout l'univers des noms et des formes)... » (*bṛhad. up.* II, IV, 13).

XXXII

Les versets antérieurs exposent la méthode qui permet de réaliser la Vérité suprême. Désormais, l'aspirant est capable de saisir la signification exacte de « Cela » et de « tu », et il finit par réaliser cette identité.

Nous venons de considérer, tour à tour, les différents degrés de concentration, les moyens grâce auxquels il est possible d'accéder à la Connaissance de l'identité suprême, et, enfin, les résultats qu'apporte cette connaissance. Le présent traité pourrait donc se terminer ici, mais une question s'élève encore en l'esprit de l'aspirant : « Quelle est la nature du *jīva* ? »

Si le Spectateur est réellement *Brahman*, il ne peut être le *jīva*, et s'il est le *jīva*, il ne peut être *Brahman*. Dans l'un et dans l'autre cas, l'enseignement des Écritures est inutile. — Il convient donc d'expliquer à l'aspirant la véritable nature du *jīva* ; les versets qui suivent prouvent que le *jīva* est, en réalité, le Spectateur, et qu'il est identique à *Brahman*.

Le Spectateur ou le Témoin (*sâkṣin*) se prend pour le *jīva*

parce que, dans son ignorance, il s'identifie avec des limitations ou conditionnements adventices (*upâdhis*).

Voici trois conceptions différentes du *jīva*; l'une est due aux limitations adventices (corps, *prāṇa,* mental, etc...) ; L'autre, à la fausse présentation de la Conscience dans le mental; d'après la troisième, le *jīva* est imaginé comme dans un rêve.

COMMENTAIRES

Selon la première théorie, le Témoin (*sakṣin*) paraît être assujetti à de multiples conditionnements adventices, c'est-à-dire au corps, au *prâṇa*, aux organes sensoriels, au mental, etc..., et il se tient pour un *jīva*. C'est ainsi que l'éther auquel aucune limite ne saurait être assignée, semble être divisé en différentes portions respectivement circonscrites par la panse d'une cruche, d'un pot, d'une jarre, etc...

Selon la deuxième, la pure Conscience (*sakṣin*) est faussement présentée dans le mental ; c'est cette *fausse présentation* que l'on connaît comme *jīva*. Il en va ici comme pour le reflet du soleil à la surface de l'eau ; ce reflet prend les propriétés du milieu qui constitue le plan de réfraction. Voilà pourquoi le reflet du soleil paraît s'agiter ; en fait, c'est l'eau qui s'agite. De même, la présentation de la Conscience dans le mental emprunte les qualités mêmes du mental ; c'est ainsi qu'elle semble agir, désirer, vouloir, etc...

Selon la troisième, la nature du *jīva* est comparable à celle des différents personnages que l'on voit dans un rêve. A ce moment, la connaissance de la Réalité fait défaut ; on s'imagine alors que l'on est un roi, un dieu, un vagabond, etc... De même, l'*ātman*, oublieux de sa véritable nature, se prend pour un homme, pour un animal, etc...

N. d. T. : Les conditionnements adventices qui paraissent limiter l'*ātman* ne sont, au regard de l'*advaita-vedânta*, que des surimpositions et, partant, ne possèdent aucune valeur.

Pour les *çāktas* (les adorateurs de la *çakti*), le problème est différent. Les *upâdhis* représentent les possibilités inépuisables de l'Énergie cosmique. Ces possibilités ne sont, en aucune façon, une partie quelconque de l'Énergie totale ; elles sont effectivement l'Énergie elle-même dans son *infinitude* et dans sa *complétude*. Partie et tout sont deux concepts qui n'expriment que le point de vue empirique ; ils exposent l'aspect dualiste.

L'Énergie est, à la fois, statique et cinétique ; à la fois immuable et mobile. Ses manifestations ne sauraient aucunement l'affecter, car l'Énergie est tout entière présente en chacune de ses expressions, fût-ce en la plus faible d'entre elles (*).

(*) *yad ihâsti, tad anyatra* ; *yan nêhâsti, na tat kvacit.*
(Tout ce qui est ici, est en toute chose, et ce qui n'y est pas, n'est nulle part) (*viçva-sāra tantra*).

On doit ici rendre hommage à Sir J. Woodroffe qui a été le premier en Europe à faire connaître la théorie traditionnelle de l'Énergie selon les *tantras*.

XXXIII

Comment est-il possible qu'une entité limitée (*jīva*) soit identique à l'absolu *Brahman* ? — Voici la réponse :

Toute limitation *(avaccheda)* est illusoire (1); la Réalité est cela même qui apparaît comme limité (2).

La nature du *jīva* (3) est due à la surimposition d'attributs, mais, en fait, le témoin (4) est connaturel à *Brahman*.

NOTES

(1) illusoire : l'idée de limitation ou de conditionnement est illusoire. On pourra se demander quelle est la nature de la limitation surimposée à la pure Conscience (c'est-à-dire au Témoin), laquelle n'est pas divisible en parties, etc... Cette limitation est due au *prāna*, aux organes sensoriels, au mental, etc...

L'*ātman* est homogène ; il ne peut être divisé en parties ; aucune activité propre ne saurait lui être attribuée : il demeure toujours en repos.

Les conditionnements adventices sont donc de la nature de la *prakṛti* laquelle est inanimée, mais l'*ātman* est l'Ordonnateur intérieur, le Législateur suprême : « C'est Lui qui, du dedans, règle la respiration » (*bṛhad. up.* III, XVII, 16).

N. d. T. : D'après l'enseignement de *Râmakrichna*, *māyā* est à *Brahman* ce que le serpent en mouvement est au serpent en repos. *Māyā* est l'énergie active ; *Brahman*, l'énergie potentielle. *Çaṃkara* a d'ailleurs écrit dans ses commentaires sur la *bṛhad. up.* II, I, 20 : « Qu'une vache se tienne debout sur ses pattes ou qu'elle aille de-ci de-là, dans la prairie, il s'agit toujours de la même vache. Jamais on n'a constaté qu'une vache, en se couchant sur le flanc, se soit transformée en un cheval ou en un animal d'une autre espèce. »

C'est ainsi que *Brahman* a deux aspects, l'aspect statique (l'Absolu) et l'aspect cinétique (l'univers).

(2) la Réalité... : le Témoin (*sakṣin*) ou le Soi est la Réalité ; il est le même en tout lieu et en tout temps.

(3) la nature du *jīva* (*jīvatva*) : le *jīva* n'est, en réalité, qu'une apparence, et cette apparence est due à la surimposition des conditionnements adventices. Le scoliaste fait, à ce propos, la comparaison suivante : « Le démon *Rāhu* demeure toujours au firmament ; nous ne pouvons le percevoir que s'il entre en conjonction avec le soleil ou la

lune qu'il dévore périodiquement » ; c'est l'explication mythologique des éclipses partielles ou totales. De même, le *sakṣin* ne peut devenir lui-même un objet de perception ; pour être appréhendé, il doit s'associer au sens de l'ego, au *prâṇa*, etc..., c'est-à-dire à un conditionnement adventice (*upâdhi*) ou à une limitation (*avaccheda*).

(4) le *sakṣin* (le Témoin) est identique à *Brahman*. On pourrait prétendre que si la notion de limitation (qui constitue d'ailleurs la nature du *jīva*) ainsi que la limitation elle-même (autrement dit, le *prâna*, l'organe sensoriel, le mental, etc...) sont irréelles, le Spectateur qui paraît être limité doit, lui aussi, être tenu pour irréel ; cette hypothèse n'est pas fondée : le Spectateur n'est pas irréel, puisqu'il est identique à *Brahman*. Une femme porte des anneaux à ses chevilles et, dans son trouble, elle s'imagine qu'un serpent s'est enroulé autour de ses jambes. Dès que l'illusion se dissipe, la notion de serpent s'évanouit : les chevilles de cette femme restent ce qu'elles n'ont jamais cessé d'être : des anneaux les entourent.

La Connaissance suprême permet d'écarter l'illusion de la limitation et la limitation elle-même ; on s'aperçoit alors que, même en l'état d'ignorance, le *sâkṣin* (le Spectateur ou l'*ātman*) n'a jamais cessé d'exister.

N. d. T. : « Avant de connaître *Brahman*, chaque être, étant lui-même *Brahman*, est, en réalité, identique à la Totalité ; c'est l'ignorance qui surimpose à chaque individu l'idée qu'il n'est pas *Brahman*, qu'il n'est pas la Totalité. C'est ainsi que l'on prend, par erreur, une coquille de nacre pour une pièce d'argent, que l'on imagine le ciel comme concave, bleu, ou comme possédant tel ou tel attribut illusoire. » (Commentaires de *Çaṃkara* sur la *bṛhad. up.* I, IV, 10.)

L'illusoire n'est irréel qu'à l'égard de l'état en lequel l'illusoire est reconnu comme tel : en d'autres termes, nous devons nous placer en dehors d'un état pour discerner le *réel* de l'*irréel*. L'irréalité n'affecte aucunement le substrat à propos duquel l'*upâdhi* est imaginé ; la notion irréelle du serpent ne saurait altérer la véritable nature de la corde.

XXXIV

Des trois théories, c'est celle du « *jīva* limité » qui fournit l'explication la plus satisfaisante de l'identité du *jīva* et de *Brahman*.

Les *mantras* védiques « *tat tvam asi* » (Tu es Cela) etc... (1) concluent (2) à l'identité de l'indivisible (3) *Brahman* et du *jīva*.

Cette identité s'applique strictement au *jīva* limité (4) à l'exclusion des deux autres *jīvas* (5).

NOTES

(1) *mantras* védiques... : les quatre grands *mantras* ou formules sacrées qui résument les enseignements des *vedas* sont :

— *tat tvam asi :* Cela, tu l'es, toi aussi.

— *ayam ātmā brahma :* cet *ātman* (qui est ici dans le cœur) est *Brahman.*

— *aham brahm-āsmi :* Je suis *Brahman.*

— *prajñānam brahma :* La pure Conscience est *Brahman.*

(2) concluent : la méthode grâce à laquelle on aboutit à cette conclusion porte, en sanskrit, le nom *bhāga-thyāga-lakṣaṇā.* Elle consiste à dépouiller chacun des deux termes considérés de leurs éléments contradictoires. L'élimination faite, les deux termes s'avèrent identiques, car on ne considère plus que leur essence commune : cette essence est « *cit* » (la pure Conscience).

(3) l'indivisible *Brahman :* en tant que pure Conscience : *cit.*

(4) le *jīva* limité : la théorie de limitation définit ainsi ce *jīva : Brahman,* limité par les conditionnements adventices, c'est-à-dire par l'ignorance (*avidyā*) ou par le sens de l'ego (*ahaṃ-kāra*), apparaît en tant que *jīva* (individu animé, âme particularisée).

(5) deux autres *jīvas :* le *jīva* a été compris de différentes manières, et nous pouvons résumer comme suit les trois principales théories :

— pour la première, le *jīva* est semblable au personnage d'un rêve ;

— pour la seconde, le *jīva* est défini comme une fausse présentation du Spectateur dans le mental. D'après l'auteur de ce traité, la *çruti* (l'Écriture) ne cherche pas à établir l'identité de ces deux *jīvas* avec *Brahman,* puisque ces *jīvas* n'existent réellement pas, et que l'imagination seule les a enfantés ;

— pour la troisième, le *jīva,* tel qu'il est expliqué par la théorie de limitation, a bien une certaine existence, et, par conséquent, l'identité du *jīva* et de *Brahman* peut faire l'objet d'une démonstration.

Les deux premiers *jīvas* sont purement illusoires ; or, il ne peut logiquement y avoir identité entre une apparence irréelle et une entité réelle.

N. d. T. : Si l'on élimine du *jîvâtman* les *upâdhis* qui semblent conditionner l'*ātman,* l'*ātman* se révèle en sa glorieuse nudité : c'est la réalisation du Soi. En sa pure essence, *jîvâtman* est *Brahman,* et l'Inde, avec ses *jīvan-muktas,* fournit la preuve que l'exploit est à la portée de tout aspirant qui désire ardemment atteindre l'état de libération au cours de son existence terrestre, s'il sait s'imposer la discipline nécessaire.

Voici la thèse du *vedânta :* la pure Conscience qui brille de son propre éclat est identique au Soi. Il en est ainsi parce que le Soi possède, lui seul, cette double caractéristique : il ne saurait en aucun cas devenir un objet de connaissance, et, cependant, il accompagne inva-

riablement toutes les modalités de la conscience. Puisque le Soi est réellement manifesté à chacun des degrés de la conscience, nul au monde ne peut douter de son propre Soi ou, en d'autres termes, de sa propre existence. Le Soi est donc le révélateur de tout objet de connaissance, bien qu'il ne tombe jamais dans la catégorie des objets perçus, car ce qui, dans le domaine du manifesté, apparaît comme unité percevant le Soi, ce n'est — en fin de compte — qu'un agrégat temporaire, désigné en tant qu'organe interne (*antaḥ-karaṇa*). Le véritable Soi, le Soi réel est cette unité homogène et indivisible qui illumine tous les états du mental.

Ce Soi, appelé l'*ātman*, est donc différent du *jīva*, lequel subit nécessairement toutes les expériences de la vie terrestre ; or, il en va de même pour *īçvara* ; *īçvara* doit, lui aussi, être distingué de l'*ātman* suprême, c'est-à-dire de *Brahman* ; *īçvara* et *jīva* ne sont, l'un et l'autre, que des reflets de l'*ātman*, du Soi, dans la Nescience primordiale.

Si, pour la grande majorité des *vedāntins*, les termes *māyā* et *avidyā* sont tenus pour synonymes, reconnaissons néanmoins que certains philosophes leur donnent une signification quelque peu différente ; *māyā* et *avidyā* représentent deux aspects de la nescience (*ajñāna*) ; en *māyā*, l'élément prédominant est le *sattvaguṇa* ; en *avidyā*, c'est le *tamoguṇa* ; il y a, pour le cas de *māyā*, projection des éléments les plus purs, et pour celui d'*avidyā*, projection des éléments les moins purs. La fonction de *māyā* et celle d'*avidyā* sont donc, respectivement, pour la première, de créer et d'engendrer, et, pour la deuxième, d'obscurcir et d'obnubiler ; c'est d'ailleurs ce qu'expriment les termes correspondants : « *vikṣepa* » et « *āvṛti* » (ou *āvaraṇa*).

Si l'on tente d'établir une relation entre « *cit* » (pure Conscience ou *ātman*), d'une part, et *māyā* ou *avidyā*, d'autre part, c'est afin d'expliquer l'*īçvara* cosmique et le *jīva* particularisé. Deux conceptions ont, sur ce point, été proposées par les continuateurs de la pensée çankarienne.

L'une de ces conceptions a reçu le nom de « *pratibimba-vāda* » ; l'autre, celui d' « *avaccheda-vāda* ».

pratibimba-vāda : c'est la théorie du *jīva* conditionné par des *upādhis* ; le *jīva* est comparé à l'image du soleil qui se reflète dans l'eau d'une jarre ; certes, l'image a le même éclat que le soleil, mais elle est affectée par les propriétés du plan de réfraction ; elle est souillée par les impuretés de l'eau et elle emprunte tous les mouvements qui en rident la surface. Mais le soleil, lui, n'est altéré ni par ce qui souille, ni par ce qui agite la masse liquide ; il reste toujours identique ; il conserve toujours la même nature, alors que son image assume toutes les caractéristiques du milieu en lequel elle se forme. Cette image n'est pas unique ; si chaque *jīva* est une image de l'*ātman* — et les *jīvas* sont innombrables — c'est que le soleil qui est un, se réfléchit dans toutes les jarres pleines d'eau. Il existe donc une multitude d'images — autant que de plans d'eau. Chaque plan donne une image reflétée qui se différencie des autres par des caractéristiques et des mouvements particu-

liers, lesquels — bien qu'irréels — ont, néanmoins, au point de vue phénoménal, toute l'apparence de la réalité.

La deuxième théorie, celle d'*avaccheda-vāda*, s'appuie sur une autre analogie : celle de l'éther enclos dans la panse d'une cruche et de l'éther circonscrit par les parois d'une chambre. Que la cruche se brise, l'éther qui l'emplissait s'unit, sous nos yeux, à l'éther qui emplit la pièce. En réalité, l'éther ne subit aucune modification du fait qu'il est limité par la panse de la cruche ou par les parois de la chambre ; l'éther est omnipénétrant et omniprésent ; il ne saurait être divisé (*avacchinna*) ni par la cruche, ni par la chambre, mais, aussi longtemps que la cruche existe, l'éther enfermé entre ses flancs reste pratiquement séparé de l'éther enfermé entre les murs de la pièce.

Parmi les *vedântins*, ceux qui préfèrent concevoir cette relation selon l'*avaccheda-vāda*, prétendent que la théorie du reflet (*pratibimba-vāda*) ne vaut que pour les objets qui possèdent forme et couleur (*rūpa*), et que, par conséquent, le *jīva* est conditionné par l'*antaḥ-karaṇa*.

On voit, par ce qui précède, que de telles discussions ne permettent pas, au point de vue philosophique, de définir exactement la nature des relations qui existent entre le *jīva* et *īçvara*.

Pour le *vedânta*, la question n'a d'ailleurs qu'une importance secondaire. Qu'*īçvara* soit infiniment meilleur, infiniment plus pur et infiniment plus puissant que quelque *jīva* que ce soit, nul ne le conteste, mais la Vérité suprême est le Soi, l'*ātman*, la pure Conscience — en un mot, *Brahman* ; *īçvara* et *jīva* ne sont, tous deux, que de simples surimpositions ; ces surimpositions ont eu un commencement ; elles auront une fin ; partant, elles n'ont pas de réalité.

Quelques *vedântins* soutiennent aussi qu'il n'existe qu'un seul *jīva* et qu'un seul corps (*deha*). Le monde que nous voyons et les *jīvas* qui le peuplent ne sont, en définitive, que les imaginations de ce *super-jīva*. Ce monde de rêve et ces *jīvas* de rêve dureront tant que le *super-jīva* continuera à faire des expériences ; cette apparence de monde et ces apparences de *jīvas* distincts semblent bien suivre le cours d'une destinée particulière, mais la délivrance serait, somme toute, aussi imaginaire que notre expérience individuelle du monde ; il ne faut voir là qu'une expérience illusoire de *jīvas* illusoires. D'après cette théorie, le *jīva* cosmique est, lui seul, à l'état de veille ; les autres *jīvas* ne sont que les personnages enfantés par sa propre imagination. C'est la doctrine du *jīva* unique (*eka-jīva*).

Nous trouvons enfin une autre théorie d'après laquelle il existe bien une multitude de *jīvas*, mais l'apparence du monde n'offre pas, pour chacun d'eux, un substrat permanent d'illusion. Dans ce système, chaque *jīva* crée pour lui-même son illusion individuelle ; inutile de chercher ici un arrière-fond qui, en tant que donnée objective, constituerait une base commune à des perceptions imaginaires. Si, par exemple, dix personnes sont, au même moment, victimes d'une illusion du même genre, elles s'enfuient toutes de crainte d'être mordues par un

serpent ; certes, chacune de ces dix personnes a bien vu un serpent, mais chacune a fabriqué, en quelque sorte, sa propre illusion, car, en fait, il n'y a pas du tout de serpent. Pour cette théorie que l'on appelle « *dṛṣṭi-sṛṣṭi-vāda* », les phénomènes que nous percevons et que nous touchons n'ont pas d'existence objective ; ils n'existent qu'en tant que pures imaginations, et l'illusion — toute collective qu'elle soit — n'en reste pas moins une illusion.

Le *vedânta* orthodoxe soutient que les phénomènes objectifs sont illusoires en ce sens qu'ils n'ont qu'une existence éphémère ; ils ne possèdent donc qu'un degré inférieur de réalité, si on les compare à la Vérité ou à la Réalité suprême. Cette Réalité ne cesse jamais d'être ; c'est elle qui est le substrat de toutes les perceptions et de toutes les apparences.

Les différentes théories que nous venons de passer en revue tentent, chacune à sa façon, d'expliquer l'illusion des noms et des formes ; elles admettent toutes que *Brahman*, en tant que *sac-cid-ānanda*, est la seule Réalité permanente et immuable, et que les perceptions, illusoires et momentanées, n'en constituent qu'un simple revêtement.

Que les phénomènes soient externes ou internes, physiques ou mentaux, ils ne sont jamais que des modifications ou des productions de la nescience. Or, il est fort malaisé de comprendre la nature de la nescience. Le *vedânta* explique que la difficulté provient de ce que les noms et les formes (*nāma-rūpa*) indéfinissables ne deviennent objets de connaissance qu'en tant que *modes du Réel*. Et voici en quoi consiste l'erreur qui dure de toute éternité : le Réel ne se révèle jamais à nos yeux dans toute sa lumière ; nous n'en saisissons, à travers la manifestation des noms et des formes, qu'un aspect partiel et incomplet. Pris par le jeu des fausses identifications, nous versons dans l'illusion chaque fois que nous attribuons les caractéristiques des formes irréelles — modalités de la nescience — à l'Être véritable, à l'Existence pure (*sat*) (*).

XXXV

Comment apparaît le *jīva ?* — Cette apparence est due aux limitations surimposées à *Brahman*.

māyā, qui a deux pouvoirs (1) : celui de projection et celui d'obnubilation, réside en _Brahman_ (2). C'est _māyā_ qui recouvre l'indivisible nature de _Brahman_.

C'est elle aussi qui imagine (3), à la fois, et l'univers _(jagat)_ et l'individu vivant _(jīva)_.

(*) Tout ce passage est un résumé de ce que le Pr *Das Gupta* a écrit à ce sujet dans son ouvrage, « Histoire de la philosophie hindoue » : vol. I, pages 474 et suivantes.

NOTES

(1) deux pouvoirs : voir *çloka* XIII.

(2) en *Brahman :* à qui cherche la cause de *māyā*, laquelle est elle-même la cause de l'univers, on répond que *māyā* réside en *Brahman*.

(3) imagine : après avoir obnubilé la véritable nature de *Brahman* ; *Brahman* apparaît ainsi, tout à la fois, comme individu vivant (c'est-à-dire comme « *jīva* » qui agit, fait des expériences agréables ou désagréables, etc...) et comme « univers » (*jagat*), lequel comprend tous les objets — agréables ou désagréables — d'expérience.

XXXVI

Ce *çloka* répond à deux questions : quelle est la nature du *jīva* ? — Quelle est la nature de l'univers ?

C'est à cause de la fausse présentation de la Conscience dans la *buddhi* qu'une individualité accomplit différentes actions (1) et qu'elle en recueille le fruit (2) : voilà ce que l'on appelle un « *jīva* ».

Et tout ce spectacle, composé des cinq éléments (3) et de leurs combinaisons (4), a la nature des objets de jouissance (5) : voilà ce que l'on appelle l'univers *(jagat)*.

NOTES

(1) différentes actions : agriculture, commerce, sacrifice, culte, étude des *vedas*, pratiques spirituelles, etc...

(2) le fruit : soit ici-bas, soit en d'autres mondes.

(3) éléments : l'éther, l'air, le feu, l'eau et la terre.

(4) combinaisons : les différents objets animés ou inanimés.

(5) de jouissance : et, par conséquent, de souffrance, car accepter l'un, c'est accepter l'autre.

N. d. T. : Selon le *sāṃkhya*, la première modification de la *prakṛti* est *mahat*, l'Intelligence cosmique ; or, il a été précédemment expliqué qu'au premier stade de l'évolution, tant dans l'ordre individuel que dans l'ordre universel, le mental se trouve encore en un état indifférencié qui englobe à la fois le sens de subjectivité (l'ipséité) et le sens d'objectivité (l'haeccéité) ; c'est le moment où l'Unité est sur le point d'engendrer la multiplicité ; nous pouvons saisir sur le vif la scissiparité qui s'ensuit : une partie du mental demeure comme le sujet de l'expérience ; l'autre, par une série de lentes dégradations, devient l'« objet de connaissance ».

C'est, en effet, de l'haeccéité que dérivent, dans l'ordre universel, les *tanmātras* que l'on appelle les substances invisibles, les essences subtiles, bien qu'à proprement parler, les *tanmātras* ne soient que des modifications secondaires du mental cosmique. Les *tanmātras* pourraient être désignés comme les universaux des particularités sensorielles.

Les *tanmātras* se subdivisent à leur tour en deux moitiés ; l'une de ces moitiés demeure intacte ; l'autre se fragmente en quatre quarts ; chaque élément subtil est formé par l'union de sa propre moitié avec un huitième de chacun des quatre autres éléments ; ce brassage, cette quintuple mixtion (*pañcī-karaṇa*) donne les résultats ci-après :

çabda-tanmātra qui correspond à l'éther subtil, lequel est, tout ensemble, la manifestation primordiale et le milieu en lequel vont prendre place, l'une après l'autre, toutes les manifestations ultérieures.

sparça-tanmātra	qui sont, respectivement, l'élément subtil grâce auquel sont perçues dans les choses :	les qualités thermiques au moyen du toucher ;
rūpa-tanmātra		la couleur et la forme au moyen de l'appareil visuel ;
rasa-tanmātra		la saveur au moyen de l'appareil gustatif ;
gandha-tanmātra		l'odeur au moyen de l'appareil olfactif.

Les sensations naissent au contact des objets qui sont appréhendés par l'intermédiaire des organes sensoriels — ces guichets à travers lesquels le *jīva* reçoit les messages du monde extérieur. Les sens ne sont pas les organes physiques, mais les diverses facultés du mental ; ces organes sont pour le mental ce que les outils sont pour l'artisan ; c'est par eux qu'il exerce son activité dans le monde, mais le *yogin*, maître de son mental et de ses sens, est capable, sans avoir recours aux organes sensoriels, d'accomplir quelque action que ce soit.

Du *çabda-tanmātra* et de ses combinaisons subtiles, dérivent les *mahābhūtas :* ce sont les objets mesurables et pondérables, perçus par les sens et localisés dans l'espace. De l'éther (*ākāça*) proviennent par différenciations successives : l'air (*vāyu*), la chaleur (*tejas*), l'eau (*apas*) et la terre (*pṛthivī*).

L'apparition successive de ces éléments a lieu en partant du *tanmātra* indéterminé, autrement dit de l'unité de ce qui est connu dans la matière sensible comme masse (*tamas*) et comme charge d'énergie (*rajas*). A chaque stade de l'évolution, il y a augmentation graduelle de la masse et, parallèlement, nouvelle répartition de l'énergie. Il en résulte que, dans l'ordre de la création, chaque nouvelle production est plus grossière que celle qui l'a précédée ; le premier terme de la série est l'éther ; le dernier, c'est la terre.

Les *bhūtas* n'ont qu'un rapport éloigné avec ce que nous appelons, en Occident, les « *éléments* », puisqu'ils sont eux-mêmes *composés* de parties.

Du point de vue cinétique, ce sont les cinq formes de mouvement par lesquelles se différencie la *prakṛti* primordiale, considérée en tant que vibration omnipénétrante, affranchie de toute entrave et se propageant dans toutes les directions.

La vibration qui se transmet transversalement produit : *vāyu* ; la vibration centrifuge produit la dilatation (*tejas*) ; la vibration centripète produit la contraction (*apas*) ; la cinquième vibration produit la cohésion, la résistance, l'impénétrabilité (*pṛthivī*).

La terre s'oppose ainsi à l'éther ; l'éther n'offre, en effet, aucune résistance, alors que la terre est le symbole de l'impénétrabilité. Et cependant, c'est de l'éther et en l'éther lui-même que, par une série de dégradations et de condensations, tous les éléments ont leur origine et se constituent.

Le premier mouvement est saisi par l'ouïe, et sa qualité spécifique est le son (*çabda*). D'après la théorie hindoue, l'éther est le substrat du son ; l'air n'en est que l'agent révélateur.

Le second mouvement est saisi par le toucher ; le troisième, par la vue ; le quatrième, par le goût ; le cinquième, par l'odorat. L'odeur n'apparaît dans la substance que pour autant que cette dernière assume l'état solide.

La terre, massive et compacte, peut donc être définie comme suit : ce qui, tout à la fois, est senti en tant qu'odeur ; goûté en tant que saveur ; vu en tant que forme et couleur ; touché en tant que possédant une certaine température — et en outre — situé dans l'espace, lequel en se prêtant à la propagation des sons, les révèle du même coup.

D'après le même principe, les autres éléments sont caractérisés comme suit :

— le feu : ce qui est situé dans l'espace, vu comme une tache brillante, et éprouvé comme chaud ;

— l'air : ce qui est éprouvé dans l'espace comme frais ou comme chaud ;

— le son : ce qui est perçu par l'ouïe et par quoi l'éther est indirectement connu.

Voilà comment les cinq *bhūtas* subtils composent, en se combinant entre eux, l'intégralité de l'univers grossier. Puisque les objets du monde extérieur sont constitués par des dosages différents de tous les *bhūtas*, il en résulte que, d'après les *tantras*, toute chose participe à toute chose, et qu'en conséquence, sons, couleurs, formes, saveurs, odeurs, impressions tactiles sont reliés les uns aux autres et correspondent entre eux ; un d'eux peut évoquer tel ou tel autre ou tous les autres ensemble ; ce sont les traductions grossières, faites par les organes sensoriels, de vibrations subtiles qui ne se différencient les unes des autres que par la prédominance d'un des trois *guṇas* : *sattva*, *rajas* et *tamas*.

En particulier, chaque son — langage ou musique (*nāma* ou *çabda*) — a une forme (*rūpa*) ou un objet (*artha*) qui lui est propre.

La substance passe ainsi par cinq états : éthéré, aérien ou gazeux, igné, fluide et tellurique (ou solide). C'est ainsi que « *pṛthivī* » désigne — non pas ce que nous appelons la terre — mais l'état solide de la substance ; que « *vāyu* » désigne la substance à l'état gazeux ou aérien, et qu'*apas* et *tejas* désignent la substance, le premier à l'état fluide ou liquide, et le second à l'état igné.

Nous venons d'énumérer les différenciations principales de la substance cosmique (*prakṛti*), et ces différenciations forment un univers qui, en définitive, est réductible à de subtiles vibrations (*).

Au point de vue objectif, chaque catégorie ou principe « *tattva* » fait naître, dans l'organe correspondant, des sensations olfactives, gustatives, visuelles, tactiles ou auditives. Les corps grossiers sont des agrégats composés de ces *mahābhūtas* qui dérivent tous de l'éther, et ce dernier n'est lui-même qu'une modification de *mahat*, suivant certains auteurs, ou de l'*ahaṃ-kāra* cosmique, suivant d'autres, première différenciation de *mahat*.

Le *yogin* parvient, par la méthode du *rāja-yoga*, à éveiller en son organisme psycho-physiologique des centres de conscience de plus en plus subtils. Il reproduit alors en lui-même, à contre-sens de la nature, tout le processus évolutif. Il en arrive à dissoudre, pour son propre compte, l'univers tout entier : ego et non ego y compris, c'est-à-dire le sens de subjectivité (ipséité : *ahaṃ-kāra*) et le sens d'objectivité (haeccéité : *idaṃtā*).

Si nous écartons de ce genre d'expérience toutes les manifestations d'ordre subjectif, un moment vient où le *yogin* dont les sens et le mental ont été parfaitement purifiés, perçoit la Vibration primordiale ; le *çabda-Brahman*, le Verbe éternel.

Au delà des langages particuliers qui, en leur forme grossière, sont distincts les uns des autres, il existe un langage intérieur, un langage subtil qui est indépendant des organes sensoriels — générateurs de multiplicité — et qui est la cause des langages articulés ; mais au delà de ce langage intérieur, il y a encore un langage non-manifesté qui est lui-même la *cause* du langage subtil. C'est encore au delà du langage non-manifesté que réside le Verbe de Brahman (*çabda-brahman*). La *māṇḍūkyōpaniṣad* explique la valeur du *mantra* « aum » ; l'aspirant qui se concentre successivement sur chacune des lettres constitutives de ce mot sacré, réussit à saisir le son silencieux, le Verbe non-exprimé ; à ce moment, il ne fait plus qu'un avec *turīya* ; il est allé au delà de la souffrance.

(Voir à ce sujet « *The Serpent Power* », par A. Avalon.)

(*) C'est-à-dire à des idéations du mental cosmique (*mahat*). D'après la cosmogonie hindoue, la nature de l'univers est tout « idéale ».

XXXVII

Le *jīva* et le *jagat* (l'ego et le non-ego : l'univers) sont, tous deux, les effets de *māyā* ; ils ne peuvent être connus que dans l'état d'ignorance.

Le *jīva* et le *jagat* n'existent que pour qui n'a pas encore atteint la délivrance (1). Depuis un temps sans commencement (2),

Ils ne s'affirment que dans l'expérience (3) *(vyavahāra)*; ils sont donc, l'un et l'autre, empiriques (4) *(vyāvahārika)*.

NOTES

(1) délivrance : le monde extérieur et le sentiment du moi disparaissent simultanément, lorsqu'on accède à l'état de délivrance (*jñāna*).

« Leurs quinze composants retournent à leurs éléments ; les sens, à leurs divinités (*) correspondantes. Leurs actions et leur soi, avec toute sa connaissance, se fondent dans le Soi suprême, dans le Soi indestructible ; ils ne font plus qu'un avec Lui. » (*muṇḍakōp.*, III, II, 7).

(2) sans commencement : l'origine de *māyā*, laquelle engendre les notions de temps, d'espace et de causalité, ne peut être assignée du point de vue relatif ou empirique. C'est parce que nous sommes nous-mêmes en *māyā* que nous ne connaissons pas la cause de *māyā*.

« Sache que *prakṛti* et *puruṣa* sont tous deux sans commencement » (*bhagavad-gītā*, XIII, 19).

(3) expérience : ce n'est que dans l'état d'ignorance que peuvent apparaître les idées de connaisseur, de connaissance et de connu ; or, l'existence de l'univers, de même que les différentes activités qui s'attachent à cette existence, reposent exclusivement sur de telles distinctions.

(4) empiriques : le *jīva* et le *jagat* ne sont ni absolument réels (*pāra-*

(*) *divinités* : selon les *tantras* et indépendamment de l'*ātman* particularisé, on distingue en chaque individualité humaine l'influence de quatorze principes ou *tattvas*, savoir :

— les cinq organes d'information : ouïe, toucher, vue, goût et odorat ;

— les cinq organes d'action : ceux d'expression, de reproduction, d'excrétion, d'appréhension et de locomotion ;

— le quadruple organe interne : *buddhi*, *ahaṃ-kāra*, *manas* et *citta*.

Or, chacun de ces principes a un double aspect :

— l'aspect individuel : c'est la forme d'activité que ce principe assume à l'intérieur du corps humain ;

— l'aspect universel : c'est la forme de la divinité (*devāta*) qui préside à une fonction déterminée.

mârthika), ni illusoires (*prātibhāsika*) ; ils sont empiriques ou phénoménaux (*vyāvahārika*).

Ces divinités sont, elles aussi, au nombre de quatorze :

Brahmā, *Viṣṇu*, *Çiva*, *Prajā-pati*, l'Espace aux quatre directions, l'Air, le Soleil (*Sūrya*), *Varuṇa*, les deux *Açvins*, le Feu, *Indra*, *Upêndra* et *Mitra*, et chacune d'elles représente une des fonctions de l'Energie primordiale (*çakti*) ; si cette *çakti* faisait défaut, le corps composé de sept substances organiques (*dhātus*) demeurerait inerte et insensible ; en effet, au moment même où le corps s'anime et exerce son activité dans le monde sous un mode quelconque, c'est que la *çakti* le pénètre et lui insuffle vie et conscience ; par contre, au moment même où le corps tombe en ruine, c'est que la *çakti* l'abandonne : alors, chaque divinité fait retour à son principe correspondant, et va reprendre sa place dans l'*adhidaiva* (la région resplendissante de l'univers).

Il s'ensuit que le corps humain est, en quelque sorte, le point d'intersection où *puruṣa* et *prakṛti* entrent mutuellement en contact, et qu'il est le tabernacle où réside la toute-puissance du Divin ; l'individuel participe ainsi, à son propre insu, à la Vie et à la Conscience universelles, et, d'après les conceptions hindoues, la religion consiste essentiellement pour le *jīva* à rendre cette participation de plus en plus intime et de plus en plus consciente.

Chaque *devatā* — en tant qu'émanation de l'Energie primordiale sous forme d'une Entité lumineuse — est, en fait, un aspect particularisé de la même Energie cosmique, sous quelque nom qu'on l'adore : Mère divine, *çakti*, *Kāli*, etc..., mais ces émanations, si nombreuses qu'elles puissent être, ne sauraient épuiser ni appauvrir la Source unique de toute activité et de toute manifestation.

Ajoutons que le terme « *devatā* », du genre féminin, évoque toujours la notion de puissance (*çakti*) qui s'associe invariablement au concept du Divin, lequel est un et sans second. C'est par la vertu de cette *çakti* que le microcosme (*adhyātma*) et le macrocosme (*adhidaiva*) sont étroitement reliés l'un à l'autre, et que tout ce qui se trouve dans l'un d'eux, se retrouve nécessairement dans l'autre (N. d. T.).

XXXVIII

Une autre question se présente : si le *jīva* et l'univers qui existent tous deux depuis un temps sans commencement, durent jusqu'à ce que la libération soit atteinte, comment doit-on entendre les passages de l'Écriture qui traitent soit de la création, de la conservation et de la dissolution de l'univers, soit des conditions de veille, de rêve et de sommeil profond ?

Voici la réponse :

Associé à une fausse présentation de la Conscience (dans

le mental), le sommeil *(nidrā)* qui participe de l'obnubilation et de la projection,

Commence par recouvrir le *jīva* et l'univers connus (1); puis (au cours du rêve) (2), il en imagine de nouveaux (3).

NOTES

(1) le *jīva* et l'univers connus : l'individualité empirique et l'univers dont l'existence est perçue dans la condition de veille.

(2) rêve : ici apparaît la distinction entre le *jīva* et l'univers correspondant à la condition de veille, et le *jīva* et l'univers correspondant à la condition de rêve. Les premiers sont empiriques (*vyāvahārika*) ; les seconds, illusoires (*prātibhāsika*).

(3) de nouveaux : le *jīva* et l'univers que l'on connaît dans la condition de rêve, sont apparemment différents de ceux qui sont connus dans la condition de veille.

Le scoliaste explique, comme suit, le présent *çloka* :

« *nidrā* signifie *avidyā*, c'est l'état en lequel la nature de la réalité n'est pas connue. Soit dans la condition de sommeil profond, soit lorsqu'une dissolution cosmique se produit, tout ce qui existe est englouti par *nidrā* ou *avidyā*. Postérieurement, le *jīva*, en revenant à la condition de veille, imagine entièrement un nouveau monde extérieur. Le mot « imagine » signifie que le *jīva* et le *jagat* redeviennent des objets d'expérience. Le *jīva* (ou *cid-ābhāsa* : le reflet de la Conscience), ne peut, en tant que création de l'ignorance (*avidyā*), être la base (*āçraya*) de l'*avidyā* ; néanmoins, du point de vue de l'expérience empirique, il est légitime d'employer une expression telle que « Je suis un ignorant ». En réalité, le Spectateur (la pure Conscience) existe toujours en nous, alors même que nous sommes plongés dans l'ignorance, et que nous nous imaginons comme distincts de la Totalité.

« C'est la croyance innée en la causalité qui incite le mental à établir une relation causale entre les deux conditions de veille et de rêve. »

N. d. T. : Chaque condition (veille, rêve ou sommeil profond) doit être étudiée indépendamment de tout autre, car l'erreur consisterait à introduire en l'une d'elles des préjugés qui appartiennent à une condition déterminée. Chaque état possède d'ailleurs un système de références qui n'est valable qu'à l'intérieur de l'état pour lequel le système est établi.

En fait, et c'est l'enseignement profond du *vedânta,* nous sommes « à l'état de veille » chaque fois que nous faisons une expérience quelconque ; nous avons, en effet, dans le moment présent, l'intuition du Réel, mais, en raison des *upâdhis* que nous ne savons pas éliminer, nous donnons à cette expérience une interprétation défectueuse. Il est indispensable que nous sortions de l'état où a eu lieu l'expérience, pour que nous soyons capables de distinguer le Réel (*sac-cid-ānanda*) de

l'irréel (*nāma-rupā*), puisque toute expérience de la manifestation — grossière ou subtile — présente un assemblage de ces deux éléments.

De même que le rêve doit prendre fin pour que nous le reconnaissions comme tel, de même nous devons faire l'expérience du *nirvikalpa-samādhi*, pour que nous puissions attribuer une valeur exacte au spectacle tel qu'il nous apparaît à l'état de veille.

XXXIX

Pour quelle raison le *jīva* et le *jagat*, tels qu'ils sont connus dans le rêve, doivent-ils être tenus pour imaginaires ou illusoires ?

(A ce moment, le sujet qui perçoit et l'univers qui est perçu) sont, tous deux, illusoires *(prātibhāsika)* parce que leur existence est limitée par la durée (du rêve) (1).

C'est pourquoi jamais rêveur, après retour à l'état de veille, ne revoit, dans un nouveau rêve, les mêmes objets.

NOTES

(1) rêve : les objets qui composent le spectacle n'existent que dans la condition de veille ou dans celle de rêve. Ils disparaissent dans la condition de sommeil profond.

De l'analogie que présentent entre elles les conditions de veille et de rêve, on peut conclure que les objets d'expérience, perçus dans l'état d'ignorance, sont illusoires ou imaginaires, car ils cessent tous d'être perçus, à l'instant même où l'on acquiert la Connaissance suprême.

N. d. T. : Nous avons la conviction innée que les objets extérieurs possèdent, par rapport aux pensées intérieures, un degré de réalité plus élevé, parce que les objets paraissent ne pas être affectés par le changement, tandis que les pensées changent à tout moment.

Il en est ainsi du fait de la brièveté de notre existence, mais la « face de la terre », elle aussi, se modifie constamment. En notre propre corps, les changements s'accentuent avec l'âge ; lorsque nous avions six ans, nous avions un corps ; à trente ou quarante ans, nous avons toujours un corps. Est-ce le même ?

En fait, tout ce qui existe dans le monde subit, tôt ou tard, la même loi ; au point de vue métaphysique, les objets ne sont ni plus ni moins réels que les pensées.

La Réalité suprême ne peut être conditionnée ni par le sujet ni par l'objet, ces deux pôles de toute expérience ; elle réside au delà de l'un et de l'autre.

Il convient également de signaler ici que le retour au même milieu qui semble caractériser l'état de veille, s'effectue jusque dans le rêve, car nous avons souvent l'assurance que le même rêve s'est étendu sur une longue période. Or, pour qu'une telle impression ait pu prendre corps, il nous faut bien admettre que certains éléments stables ont, au cours du rêve, fourni la notion de durée et de continuité.

XL

Les trois versets qui suivent font ressortir la différence qui existe entre les trois aspects du *jīva*.

Le *jīva* de l'hallucination onirique *(prātibhāsika)* tient le monde du rêve pour réel (1),
Alors que le *jīva* empirique (2) le tient pour irréel (3).

NOTES

(1) réel : le monde de rêve n'existe qu'autant que dure le *jīva* du rêve.

(2) empirique : le *vyāvahārika-jīva* est celui qui, dans la condition de veille, se considère comme l'agent, le sujet sensible, etc... Ce *jīva* est le reflet de la pure Conscience (*cid-ābhāsa*) dans la *buddhi*.

(3) irréel : pour le *jīva* de la condition de veille, le monde tout entier (y compris le sujet et les objets perçus) correspondant à la condition de rêve, n'est qu'une hallucination onirique : sujet et objet sont donc irréels.

En raison de leurs contradictions réciproques, les expériences de veille et de rêve ne peuvent être regardées comme réelles.

N. d. T. : Un roi rêve qu'il est gueux ; un gueux rêve qu'il est roi. Un homme rêve qu'il est papillon et, en revenant à l'état de veille, il se demande : « Suis-je un homme qui a rêvé qu'il était papillon ? Suis-je un papillon qui rêve qu'il est homme ? » De telles expressions traduisent simplement le *passage d'un rêve à un autre rêve* ; chacune de nos expériences, et quel que soit l'état — veille ou rêve — où elle se situe, présente un double caractère ; l'un est réel parce qu'en toute perception, nous avons l'intuition de l'*ātman* ; l'autre est irréel parce que dans le même acte, nous saisissons des distinctions illusoires.

Indépendamment de la condition présente, la veille et le rêve pourraient être respectivement caractérisés, la première par l'appréhension du Réel, le deuxième par l'appréhension erronée. L'intuition de l'*ātman* coule à jet continu, et si cette lumière paraît parfois s'éclipser, les intermittences sont dues aux fausses identifications qui ont pour cause l'ignorance.

XLI

On décrit ici la nature des expériences du *jīva* réel (*pāramârthika*).

Celui qui est le *jīva* empirique (1) *(vyāvahārika)*, considère ce monde empirique (2) comme réel (3),
Mais le *jīva* réel (4) *(pāramârthika)* sait que ce monde-là (5) est irréel (6).

NOTES

(1) empirique : voir le *çloka* XXXVI.

(2) empirique : le monde de l'expérience (éveillée) que projette *māyā*.

(3) réel : ce qui est réel ne saurait, pour le *vedânta*, être affecté par quelque mode du temps que ce fût. Le monde empirique ou relatif n'existe que pour autant que le sujet correspondant (celui qui perçoit) existe lui-même.

(4) le *jīva* réel : ce *jīva* subsiste, en tant que Témoin permanent, en chacune des trois conditions : veille, rêve et sommeil profond.

(5) Ce monde-là (et les expériences qui lui correspondent) : c'est le monde de la condition de veille.

(6) irréel : parce que ce monde et les expériences qui s'y attachent cessent d'être perçus dans le sommeil profond.

N. d. T. : Le *pāramârthika-jīva* se situe, en quelque sorte, au delà des trois conditions. Il n'est donc pas possible d'admettre entre le *jīva* empirique et le *jīva* réel une réciprocité analogue à celle qui a été établie entre le *jīva* de l'état de veille et le *jīva* de l'état de rêve.

Le *pāramârthika-jivā* est inconditionné, alors que les deux autres *jīvas* sont conditionnés ; il serait donc absurde de supposer une relation quelconque entre l'Absolu et le relatif.

XLII

Le *pāramârthika-jīva* (le *jīva* réel ou ontologique) pour autant qu'on le distingue des *jīvas* correspondant, l'un aux expériences de veille, l'autre aux expériences de rêve, est identique à *Brahman*.

Le *pāramârthika-jīva* sait que son identité avec *Brahman* est réelle ; il ne voit rien qui soit autre ;
Aurait-il même une telle vision (1), il la reconnaîtrait comme illusoire (2).

NOTES

(1) une telle vision : pour ce *jīva*, rien d'autre que *Brahman* n'existe : « Où l'un ne voit pas l'autre » (*chānd. up.* VII, XXIV, 1).

« Quand le Soi n'est rien d'autre que tout ceci (c'est-à-dire tout l'univers) ». (*bṛhad. up.* II, IV, 14).

(2) illusoire : lorsque le *pāramārthika-jīva* revient au plan de la conscience relative, il sait que l'univers et la conscience reflétée (c'est-à-dire le *jīva*) sont tous deux irréels.

Aussi longtemps que le *jīva* est incapable de distinguer le Spectateur du spectacle, il s'imagine que l'agrégat constitué par le corps, le mental et les organes sensoriels, est le véritable sujet percevant, et il considère que l'objet : c'est-à-dire l'univers perçu, est réel.

Le *jīva* qui commence à entrevoir sa véritable nature, et qui, sans avoir eu l'expérience spirituelle la plus élevée, se tient déjà pour le *jīva* empirique (*vyāvahārika-jīva*), ce *jīvā* comprend que l'ego (le sujet qui perçoit) est distinct de l'agrégat formé par le mental, le corps et les organes sensoriels ; il pense que le monde perçu n'est pas réel ; il le considère comme la projection du Soi causal, puisque tout effet finit par se résorber en sa cause. Par conséquent, le Soi causal, le *saguṇa-brahman*, est pour lui la seule Réalité.

Au contraire, le *pāramārthika-jīva* a la certitude que cette relation causale est illusoire : *Brahman* ne peut ni créer, ni manifester le monde de l'ego et du non-ego. La notion de *jīva*, due à une surimposition projetée sur *Brahman*, est tout aussi erronée que celle du serpent que l'on voit, par erreur, à la place de la corde.

XLIII et XLIV

Une question se pose encore : les *jīvas* respectivement connus comme *vyāvahārika* et comme *prātibhāsika* sont, l'un et l'autre, en tant qu'effets d'*avidyā*, de nature insensible. Dans ces conditions, comment peuvent-ils être décrits tous deux comme *jīvas*, puisque le *jīva* n'est pas autre chose que le *jīvâtman* (le Soi vivant). La *çruti* dit, en effet : « En entrant dans ce corps par ce Soi vivant » (*chānd. up.* VI, III, 2). *Brahman* lui-même est entré, sous la forme d'un *jīvâtman*, au dedans de la divinité (*devatā*)(*) qui préside à chacun des cinq éléments : c'est ainsi qu'il a manifesté la multiplicité des noms et des formes. Le verset qui suit répond à la question :

(*) *devatā* : car les divinités elles-mêmes seraient inertes et inanimées si le Soi, *en entrant en elles*, ne leur prêtait vie et conscience.

La saveur, la fraîcheur, la fluidité sont les caractéristiques de l'eau.

Elles paraissent appartenir à la vague, puis au flocon d'écume dont la vague est le substrat (1).

C'est ainsi que l'Existence, la Conscience et la Félicité absolues *(sac-cid-ānanda)* (2)

Qui sont les caractéristiques naturelles du spectateur, semblent faire partie (3) : du *jīva* (4) de l'expérience (éveillée) *(vyāvahārika)*

Du fait de sa relation (5) (avec le Spectateur), et aussi, par conséquent, du *jīva* de l'hallucination onirique *(prātibhāsika)* (6).

NOTES

(1) le substrat : le substrat de la vague, c'est l'eau de l'océan. Les caractéristiques du substrat semblent appartenir à ce qui est soutenu par le substrat. C'est ainsi que l'eau apparaît sous forme de vague, et que la vague apparaît sous forme de flocons d'écume, mais les flocons d'écume, les vagues et l'eau ne peuvent être dissociés de la saveur, de la fraîcheur, de la fluidité, car la substance, d'après le *vedānta*, ne diffère en rien des qualités spécifiques.

(2) l'Existence, la Conscience et la Félicité absolues : ce sont les caractéristiques naturelles du Spectateur (*sakṣin*) ou de *Brahman* ; en fait, le Spectateur (ou le Témoin) est identique à *sac-cid-ānanda*.

(3) faire partie : le *vyāvahārika-jīva* (l'individu vivant à l'état de veille), y compris l'univers qu'il perçoit, est une apparence illusoire (*āropa*) surimposée à *Brahman* par l'ignorance ; par conséquent, les caractéristiques de *Brahman* semblent faire partie intégrante du *jīva* qui perçoit et du *jagat* perçu.

(4) du *jīva* : le *vyāvahārika-jīva* et le *prātibhāsika-jīva* comprennent respectivement le monde (ou non-ego) que chacun d'eux perçoit : le premier, dans la condition de veille — le second, dans la condition de rêve.

(5) relation : cette relation ne peut être établie que du point de vue causal ou relatif, mais du point de vue de *Brahman* (c'est-à-dire du point de vue ontologique), il n'y a plus ni *jīva* de l'expérience éveillée, ni *jīva* de l'hallucination onirique, et, par conséquent, toute relation causale s'évanouit.

(6) *prātibhāsika-jīva* : l'ego et le non-ego du rêve ont tous deux les caractéristiques de *sac-cid-ānanda*.

XLV

Le *çloka* précédent a indiqué comment les caractéristiques de l'*ātman* sont surimposées au Spectateur et au spectacle. Main-

tenant, c'est la fausse surimposition elle-même qu'il s'agit d'éliminer.

Dès que le flocon d'écume (1) se résorbe en la vague, les diverses caractéristiques, fluidité, fraîcheur, etc... que possédait ce flocon, se fondent, elles aussi, dans la vague;

La vague (2), à son tour, se résorbe en l'océan, et les caractéristiques de la vague, revenant à leur état antérieur (3), se fondent dans l'océan.

NOTES

(1) flocon d'écume : le flocon n'est qu'une simple apparence ; en réalité, c'est la vague elle-même qui apparaît en tant que flocon d'écume ; le flocon d'écume n'est qu'une modification de la vague.

(2) la vague : la vague n'est qu'une simple apparence ; en réalité, c'est l'eau de l'océan qui apparaît en tant que vague ; la vague n'est qu'une modification de l'eau de l'océan.

(3) état antérieur : la fluidité, la fraîcheur, la saveur, etc... sont les différentes qualités qui, avant la formation de la vague et du flocon d'écume, constituaient à elles toutes l'eau de l'océan. Mais lorsque le flocon d'écume s'est résorbé en la vague et que la vague, à son tour, s'est résorbée en l'eau de l'océan, les caractéristiques du flocon et celles de la vague reprennent la forme antérieure qui leur est commune à toutes ; elles font retour à l'eau de l'océan dont elles ne peuvent pas être dissociées : l'océan existe toujours par rapport aux vagues et aux flocons d'écume ; les flocons et les vagues n'ont qu'une existence éphémère qui ne peut être conçue indépendamment de l'existence de l'eau. C'est de l'eau qu'ils émanent tous ; c'est aussi dans l'eau qu'ils finissent par se résoudre. En définitive, ils ne sont pas autre chose que de l'eau ; la forme seule a changé.

XLVI

Enfin l'analogie qui vient d'être établie au moyen de l'illustration choisie, est appliquée maintenant à l'objet même qu'il s'agissait d'illustrer.

Dès que le *jīva* de l'hallucination onirique (1) se résorbe (dans le *jīva* de l'expérience éveillée), l'Existence, la Conscience et la Félicité *(sac-cid-ānanda)* (qui sont ses qualités propres) font retour au *jīva* de l'expérience éveillée.

Lorsque le *jīva* de l'expérience éveillée finit par se résorber (dans le Spectateur) (2), ses caractéristiques font retour au Spectateur.

NOTES

(1) le *jīva* de l'hallucination onirique (*prātibhāsika*) et le *jīva* de l'expérience éveillée (*vyāvahārika*) comprennent, l'un et l'autre, le monde (le non-moi) que chacun d'eux perçoit.

(2) le Spectateur: (*sâkṣin*), c'est-à-dire *Brahman* qui n'est pas autre chose que l'*ātman* (le Soi universel). L'Existence, la Conscience et la Félicité (*sac-cid-ānanda*) que l'on imagine comme les qualités de *Brahman* sont, en définitive, identiques à *Brahman* lui-même.

De même que les flocons d'écume et la vague se fondent en l'eau de l'océan, et que leurs qualités spécifiques (fluidité, fraîcheur, saveur, etc...) retournent à l'océan dont elles émanent, de même, du fait de l'immersion successive du *prātibhāsika-jīva* dans le *vyāvahārika-jīva,* puis du *vyāvahārika-jīva* dans *pāramârthika-jīva* (c'est-à-dire le Spectateur: *sâkṣin*), soit lorsqu'on s'endort d'un sommeil profond, soit lorsqu'on accède à l'état de délivrance (*mukti*), les caractéristiques qui faisaient partie intégrante de ces *jīvas* font retour à *Brahman* lui-même, car les noms et les formes, ainsi du reste que les qualités spécifiques qui leur sont propres, n'ont pas d'existence indépendante de *Brahman*. C'est de *Brahman* (c'est-à-dire du Spectateur) qu'elles proviennent, et c'est en *Brahman* qu'elles finissent par se résorber. Le monde tout entier (ego percevant et non-ego perçu) ne saurait pas plus exister indépendamment de *Brahman* que le flocon d'écume ou la vague n'existe indépendamment de l'eau de l'océan; en réalité, *tout ce qui existe est Brahman, et Brahman sans plus.*

N. d. T. (*): L'ordre de résorption que suit le texte est établi au point de vue psychologique. L'aspirant part, en effet, de l'état de veille, et, de cette position, il s'appuie sur l'analogie que présentent entre eux l'état de veille et l'état de rêve; il aboutit alors à la conviction intellectuelle que ces deux conditions n'ont, au regard de l'Absolu, ni plus ni moins de valeur l'une que l'autre, mais cette vérité ne devient efficace que pour celui qui l'a *réalisée* « *dans le lotus de son cœur* ».

(*) Les notes du traducteur (N. d. T.) ont été rédigées par Marcel Sauton. J'ai évoqué sa mémoire dans l' « Avant-Propos » de mon livre : « Quelques aspects de la philosophie védântique » (4e série), en exprimant ma reconnaissance pour les grands services qu'il a rendus à la cause du vedânta.

Le talent remarquable avec lequel il a composé ces notes — complétant celles du Swāmi Nikhilânanda — montre la profondeur de son érudition et de sa compréhension dans le domaine de la philosophie védântique, et je rends ici un nouvel hommage à sa mémoire.

Swāmi Siddheswarânanda.

APPENDICE I (*)

Lorsque nous autres, Hindous, nous sommes en présence d'une tâche ou d'un problème qui exige un effort exceptionnel, nous avons pour habitude de nous écrier : « C'est comme *brahma-vidyā !* » — *brahma-vidyā*, c'est la connaissance de *Brahman*, et cette conquête que chacun considère comme le comble de la difficulté, ne peut s'effectuer que progressivement. Les degrés qui y conduisent sont dans l'ordre : la religion, la théologie — en y comprenant la scolastique — le mysticisme et enfin la philosophie — en y comprenant la science — et c'est tout cela à la fois qu'embrasse, à lui seul, le terme « *vedânta* ».

Autrefois, la connaissance scientifique n'était encore que dans l'enfance ; elle ne constituait pas une matière indépendante ; ce n'était qu'une branche de la philosophie. La philosophie n'est, en effet, rien d'autre que l'investigation rationnelle appliquée à tout ce qui existe en tant qu'objet de connaissance.

Quoique la philosophie (*vicāra*) ne se présente qu'en tout dernier lieu, abstenons-nous d'en conclure qu'elle ne fait son apparition qu'au terme de l'évolution ; chaque être, dans la mesure où le lui permet sa raison (*buddhi*), est naturellement libre d'exercer cette faculté à quelque stade de développement qu'il se trouve ; il en résulte que l'homme ignorant prend, par erreur, les stades préliminaires pour la philosophie elle-même, bien que cette dernière appellation soit spécifiquement réservée au stade ultime ; ce n'est qu'à ce moment que l'on peut, à l'aide de la pure raison (*buddhi*), se consacrer exclusivement à la recherche de la vérité la plus haute et la plus large.

En d'autres temps, la rigoureuse discipline du *yoga* (ou discipline mystique) qui n'était d'ailleurs pas une fin en soi, avait pour but de purifier le mental afin que le raisonnement s'exerçât

(*) Sous cette dénomination « Appendice I et Appendice II », nous donnons ici, en raison de leur importance, la traduction de la préface et de l'introduction qui figurent dans l'édition originale.

dans les meilleures conditions ; de nos jours, une telle discipline est tenue pour inapplicable, car la science a fait de tels progrès que la tendance générale moderne est de prendre, en toute occasion, le point de vue scientifique. Et la méthode la plus efficace pour dégager l'intellect de l'ornière des faux raisonnements consiste à l'imprégner, aussi profondément que possible, de l'esprit scientifique. Par conséquent, celui qui possède une claire connaissance des méthodes et des résultats scientifiques, autrement dit celui qui est capable d'employer dans son investigation l'instrument le plus approprié, c'est-à-dire la raison (*buddhi*), est seul qualifié pour aborder l'étude de la philosophie védântique.

Ainsi que le *vedânta* l'admet lui-même, la vérité suprême (*ātman* ou *Brahman*) ne saurait être atteinte que par la voie de la *buddhi* ; encore faut-il que la *buddhi* devienne plus effilée que le « *tranchant d'un rasoir* » (*kaṭhôp.* III, 12, et III, 14).

La *buddhi* est souvent désignée, par exemple, dans les *māṇḍūkya-kārikās* (IV, 89), comme *mahā-dhī* ou *mahā-buddhi* (la grande ou la suprême raison). La *bhagavad-gītā*, elle aussi, exprime la même idée (VI, 21 et X, 10). En outre, chaque fois que, dans la littérature védântique, il est fait usage des termes « *manas* » et « *citta* » comme synonymes de « *buddhi* », c'est que « *manas* » et « *citta* » sont reconnus comme les instruments qui permettent le plus aisément d'atteindre à la connaissance de *Brahman* (*bṛhad. up.*, IV, IV, 19 ; *muṇḍ. up.* III, I, 19 et *kaṭh. up.* IV, 11). D'ailleurs, il est expressément déclaré que la religion, la théologie ou les pratiques mystiques n'ont en elles-mêmes aucune valeur, lorsque la *buddhi* fait défaut (*kaṭh. up.* III, 23 et *muṇḍ. up.* III, I, 8).

Chaque être devrait donc tenter, par l'investigation incessante, de s'élever à ce niveau supérieur, alors même qu'il serait pleinement satisfait par un aspect religieux, théologique ou mystique, et qu'il y adhérerait sans réserve. Mais les hommes, pour la grande majorité, ne sont pas assez persévérants pour aller jusqu'au terme du pèlerinage. Aussi, le niveau le plus haut auquel ils puissent prétendre, est-il celui de la théologie, lorsqu'ils se fondent sur l'autorité de la révélation, ou celui du mysticisme, lorsqu'ils font appel à l'intuition ; le niveau de la raison demeure ainsi hors de leur atteinte. Comment leur est-il donc possible de se hausser à un degré supérieur, jusqu'à celui de la *buddhi* ; comment peut-on exiger d'eux un tel effort d'endurance ? — Voici la réponse du *vedânta* :

« Tant que l'on n'a pas renoncé entièrement aux mauvaises

actions — que l'on n'exerce pas un empire absolu sur l'activité des sens — que l'on ne sait pas se concentrer — que le mental n'est pas pacifié, nul ne peut, par la Connaissance intellectuelle seule, atteindre cet *ātman.* » (*Kaṭhop.* II, 24.) — « Cet *ātman,* on ne peut l'atteindre que par l'amour de la vérité, par l'austérité, par la connaissance correcte, et par une vie de chasteté (*brahma-carya*) constamment pratiquée. » (*Muṇḍ. up.* III, 1, 4.)

En un mot, la pureté de la vie en pensée, en parole, et en acte, est la principale des conditions requises pour aiguiser la *buddhi.*

Et c'est parce qu'elles ont reconnu les difficultés qui accompagnent l'étude du *vedânta,* considéré comme la somme de toute connaissance, que plusieurs personnalités, hautement qualifiées, ont composé des traités pour en faciliter l'accès. Bien que tous ces ouvrages s'appliquent aux mêmes questions fondamentales, qu'ils aient recours aux mêmes arguments et qu'ils conduisent au même but, ils n'en diffèrent pas moins les uns des autres par leur approche particulière du sujet.

Puisque ces manuels se proposent d'élever l'aspirant de niveaux inférieurs jusqu'à celui de la raison (*buddhi*) et que, par conséquent, ils l'exercent à la pratique de l'investigation philosophique (*vicāra*), ils embrassent tous les stades préliminaires du *vedânta,* c'est-à-dire ceux de la religion, de la théologie et du mysticisme. Ils indiquent ainsi, d'une façon directe ou indirecte, le chemin qui mène au stade ultime, et ce chemin, celui de la raison, conduit directement au but. Tous ces manuels reconnaissent, à la fois, l'autorité de la révélation védique et la valeur de l'expérience yoguique ou mystique du *samādhi,* mais la philosophie qui va plus loin encore, jusqu'à la région de la pure raison, est, bien entendu, réservée à ceux qui peuvent pousser leur investigation jusqu'au bout.

Dans la savante introduction qui précède sa propre traduction, le *Swāmi Nikhilânanda* a souligné l'importance de l'aide que le « *dṛg-dṛçya-viveka* » peut apporter à l'étude du *vedânta.*

Le thème central de cet ouvrage, c'est qu'on réalise *Brahman* par la concentration (*samādhi*) mystique ou yoguique ; une fois ce stade atteint, on peut voir *Brahman* en quelque point que les regards se tournent.

« Lorsque le pratiquant s'est affranchi de tout attachement à l'égard du corps et qu'il a réalisé l'*ātman* suprême, il fait l'expérience d'un genre de *nirvikalpa-samādhi,* quel que soit l'objet sur lequel le mental se dirige. » (Verset XXX.)

Mais alors, de nouveaux problèmes se présentent. Comment, par exemple, pouvons-nous être certains qu'après avoir accédé à l'état de *samādhi,* nous verrons l'Être suprême (*Brahman*) et rien d'autre que Lui ? Ce sont des sujets qui dépassent les limites de ce petit traité.

Le « *dṛg-dṛçya-viveka* » ne comporte que quarante-six versets, et condense en un texte très serré un grand nombre de vérités ; aussi était-il nécessaire d'y ajouter des explications détaillées. Le *Swāmi Nikhilânanda* n'a rien négligé non seulement pour en présenter une traduction anglaise très fidèle, mais pour en rendre la compréhension plus facile, grâce à des notes complètes et savantes, qui seront d'une grande utilité si l'on désire se livrer à une étude approfondie de la philosophie védântique.

Les brillantes qualités littéraires du *Swāmi* sont déjà si connues et si appréciées que ce nouvel ouvrage se passerait aisément d'une introduction qui n'émane que d'un laïque tel que moi ; c'est, en effet, une croyance consacrée par le temps, une croyance aussi ancienne que les plus anciennes *upaniṣads,* que la vérité védântique est incomparablement mieux enseignée par ceux qui la vivent que par ceux qui ne font qu'en parler.

Çrī Râmakrichna, le *paramahamsa,* celui que le professeur Max Müller appelait « le véritable *Mahâtman* », a été un de ces grands et rares instructeurs. Et les œuvres védântiques que publie l'Ordre monastique si réputé qu'il a fondé, ont un tel charme spirituel qu'elles sont assurées par avance de trouver le plus chaleureux accueil auprès de ceux qui se consacrent à la recherche de la Vérité.

V. Subrahmanya Iyer.

APPENDICE II

Le « *dṛg-dṛçya-viveka* » est, comme ce titre l'indique, une méthode d'investigation qui a pour fin de distinguer le Spectateur du Spectacle. Cette discrimination est d'une importance capitale, si l'on désire aborder avec fruit les hautes études vêdântiques.

Ce traité est parfois désigné sous le nom de « *vākya-sudhā* » et certains l'attribuent à *Çaṃkarâcārya* ; ce n'est toutefois que le titre d'un commentaire qui a été composé sur cet ouvrage.

Le « *dṛg-dṛçya-viveka* » a toujours été considéré comme un des manuels classiques (*prakaraṇas*) de la philosophie vêdântique. Bien qu'il ne considère qu'un aspect particulier de la question, il n'en explique pas moins, en suivant une argumentation qui lui est propre, l'identité du *jīva* et de *Brahman*, et cette identité est le but vers lequel tend toute cette philosophie.

Le présent ouvrage — c'est sa caractéristique principale — donne une description détaillée des différents genres de concentration (*samādhi*), question dont les *vedântins* n'ont jamais méconnu l'importance. On y trouve également l'exposé de trois théories, de caractère nécessairement empirique, relatives au concept de *jīva* (l'individualité vivante).

Cet opuscule qui ne comporte que quarante-six *çlokas* (versets), constitue un excellent vade-mecum à l'usage des étudiants des cours supérieurs de philosophie advaïtique.

Seize de ces versets (du n° 13 au n° 31, à l'exception des numéros 14, 21 et 28) se retrouvent dans une *upaniṣad* mineure, intitulée « *Sarasvatī-rahasy-ôpaniṣad* » ; il ne paraît guère probable que l'auteur du « *dṛg-dṛçya-viveka* » ait écrit un traité aussi court, en faisant un aussi large emprunt à un autre ouvrage. D'ailleurs, aucun des commentateurs n'indique qu'il faille y voir une citation de l'*upaniṣad* précitée. Il y a tout lieu de croire que c'est plutôt l'auteur de l'*upaniṣad* qui a mis le « *dṛg-dṛçya-viveka* » à

contribution, ce qui — si l'hypothèse était confirmée — prouverait en quelle estime ce traité était déjà tenu.

Qui en est l'auteur ? — Trois noms sont généralement mis en avant : *Brahmânanda-bhāratī*, un des commentateurs, cite celui de *Bhāratī-tīrtha*. Un autre commentateur, *Ānanda-jñāna*, sur la foi de certains manuscrits, en attribue la paternité à *Çaṃkara*. Enfin *Niçcala-dāsa* désigne *Mādhava-Vidyâraṇya* qui a composé également la « *pañcadaçī* », comme l'auteur du « *dṛg-dṛçya-viveka* ».

Nous sommes amenés à penser que ce traité a été écrit par *Bhāratī-tīrtha*. Vraisemblablement, c'est *Brahmânanda-bhāratī* qui, comme l'affirment plusieurs auteurs dignes de foi, rédigea le commentaire qui porte le titre de « *vākya-sudhā* ». *Bhāratī-tīrtha*, le *guru* de *Vidyâraṇya*, était le grand Maître du monastère de *Çṛṅgeri*, fondé par *Çaṃkara*. Les archives de ce monastère établissent qu'il en fut l'abbé de 1328 à 1380, et une inscription, portant la date de 1340, atteste que *Harihara Ier*, roi de *Vijayanagar*, et ses frères octroyèrent à *Bhāratī-tīrtha* de grandes propriétés foncières en vue d'assurer les besoins de la communauté. Or, il est à présumer que *Bhāratī-tīrtha* était aussi connu sous le nom d'*Ānanda-bhāratī-tīrtha*. On attribue à *Bhāratī-tīrtha* le « *dṛg-dṛçya-viveka* », la « *vaiyāsika-nyāya-mālā* » et une partie de la « *pañcadaçī* ». Le deuxième de ces ouvrages peut faciliter, dans une très large mesure, la compréhension des commentaires que *Çaṃkara* a consacrés aux *Brahma-sūtras*. Nous possédons deux commentaires sur le « *dṛg-dṛçya-viveka* » : le premier est dû à *Brahmânanda-bhāratī* ; le deuxième, à *Ānanda-jñāna* que l'on appelle également *Ānanda-giri*.

Le texte original a été déjà traduit en plusieurs langues. Signalons notamment l'admirable traduction en bengali dont l'auteur est le *babu Durgâcaran Chattopâdhyāya*, le savant professeur de sanskrit de l'Université de Bénarès. C'est à son obligeance que nous devons la plupart des renseignements utilisés dans cette introduction.

Le « *dṛg-dṛçya-viveka* », en traitant certains aspects du problème considéré, suit une méthode toute « rationnelle ». Dans la discussion, l'auteur applique, en effet, le procédé que la logique moderne appelle le principe des variations concomitantes, mais que l'ancien système (*darçana*), de philosophie hindoue, dit « *nyāya* », désignait déjà sous le nom d' « *anvaya-vyatīreka* ».

Pour rendre plus aisée la lecture de cet ouvrage, nous avons pensé qu'il était utile de donner, sous forme de notes, de nom-

breuses explications que nous avons extraites de l'un des deux commentaires précédemment indiqués.

En établissant cette traduction, nous avons consulté les éditions déjà parues en *télégou,* en *bengali*, en *malayâla* et en *sanskrit*. Certes, nous n'avons suivi aucune d'elles exclusivement, mais nous pourrions toujours citer, à l'appui de la leçon présentée, une de ces sources autorisées.

Swāmi Nikhilânanda
de l'Ordre de *Râmakrichna*.

NOTE
SUR LA PRONONCIATION DES MOTS SANSKRITS

Les mots sanskrits qui figurent dans le présent ouvrage ont été translittérés selon le système appliqué par les auteurs du « Dictionnaire sanskrit français », N. Stchoupak, L. Nitti et L. Renou (Maisonneuve, Paris, 1932).

L'alphabet sanskrit comprend, selon l'ordre classique :

— neuf voyelles : a, ā, i, ī, u ū, ṛ, ṝ, et ḷ ;
— quatre diphtongues : e, ai, o, au ;
— trente-cinq consonnes : k, kh, g, gh, ṅ
c, ch, j, jh, ñ
ṭ, ṭh, ḍ, ḍh, ṇ
t, th, d, dh, n
p, ph, b, bh, m
y, r, l, v,
ç, ṣ, s, h,
ṃ, ḥ.

Les voyelles a, i, u, ṛ, et ḷ sont *brèves*. Les voyelles : ā, ī, ū et ṝ sont *longues*.

La voyelle « u » se prononce comme dans le mot français « cou », par exemple : c'est un « ou » *bref*, et la voyelle « ū » comme dans le mot français « où » : c'est un « ou » *long*. La voyelle « ṛ » se prononce comme « ri » *très bref*; la voyelle « ṝ », comme « rou » *très bref*; la voyelle « ḷ », comme dans le mot français « Angleterre » : c'est un « le » *bref*.

Les quatre diphtongues sont toujours *longues* :

« e » se prononce comme « é » français ; « ai » comme « aï » ; « o » comme « o » dans le mot français « rôle », et « au » comme dans le mot allemand « aus », autrement dit comme « a-ou ».

Les occlusives suivies de la lettre « h » sont aspirées et l'aspi-

ration doit se faire fortement sentir ; un mot tel que, par exemple, « *phala* » se prononce comme « *p-hala* ». L'occlusive « g » a toujours un son guttural, comme dans le mot français « gain » ; « gi », « gī » et « ge » se prononceront donc, respectivement, comme « gui », « guī » et « gué ».

« c » se prononce comme « tch » dans le mot « tchèque » ;

« j » se prononce comme « dji » dans le mot « djinn » ;

« y » se prononce comme « y » dans le mot « yeux » ;

« ç » et « ṣ » se prononcent tous deux avec le son *chuintant*, comme en français dans le mot « chat » ;

« s » se prononce toujours avec le son de l' « s » *sifflante* ; elle n'a jamais le son doux de l' « s » entre deux voyelles.

« h » est toujours aspirée comme dans les mots : « Haus » (allemand) et « house » (anglais).

Les occlusives « ṭ », « ṭh », « ḍ », « ḍh », se prononcent respectivement comme les lettres françaises correspondantes, mais il convient de marquer fortement l'aspiration notée par la lettre « h ».

La nasale « ṅ » se prononce comme dans le mot « Congo » ; la nasale « ñ » se prononce avec le son mouillé comme dans le mot français « gagner » ou comme dans le mot espagnol « mañana » ; les nasales « ṇ » et « n » se prononcent comme dans le mot français « nature ». Soit dans le corps des mots, soit à la fin des mots, le groupe « an » ne se prononce jamais comme dans le mot français « musulman » ; il s'adoucit comme si la lettre « n » était suivie d'un « e » muet ; il faut donc prononcer par exemple « *antaḥ* » et « *ātman* » comme si ces mots s'écrivaient « *an'taḥ* » et « *ātmane* ».

La nasale « ṃ » se prononce comme la lettre « m » française.

La lettre « ḥ » est dure comme le « ch » allemand : « Macht ».

Les lettres « jñ » dans le mot « *jñāna* », par exemple, se prononcent en une seule émission, comme une combinaison de « dji » et de l'ñ (mouillée) qui peut être représentée graphiquement comme « d-ñya ».

Enfin, la lettre « v », chaque fois qu'elle est précédée par une autre consonne, comme dans les mots : « *sattva* », « *tvam* », « *tatva* », « *dvandva* », « *açva* », se prononce comme « ou ». Exemple : « *satt-ou-a* », « *t-ou-am* », etc...

Les différents membres d'un mot composé sont reliés par un trait d'union, par exemple « *bhagavad-gītā* ».

L'accent circonflexe au-dessus d'une voyelle ou d'une diphtongue indique que deux voyelles ont fusionné en une seule ; la

prononciation d'une telle lettre est naturellement allongée ; le mot « *Vivekânanda* » est un composé de « *viveka* » et d' « *ānanda* ».

Pour ne pas dérouter le lecteur français, nous avons employé à la fin des mots sanskrits la lettre « s » pour marquer le pluriel et nous écrirons, par exemple : les *upaniṣads*, les *guṇas*, etc...

GLOSSAIRE

DES MOTS SANSKRITS EMPLOYÉS DANS LE TEXTE

A

abhiniveça, la soif de vivre, l'instinct primordial.

ācārya, le maître ; celui qui fait autorité dans l'interprétation des Écritures.

āçraya, la base, le siège.

āçrama, l'effort, le point critique où une transformation s'opère. On distingue ainsi, dans l'existence brâhmanique, quatre stades : ceux du *brahma-cārin,* du *gṛha-stha,* du *vānaprastha* et du *saṃnyāsin.*

Ce terme désigne également l'ermitage où le sage qui a renoncé au monde, se consacre à la recherche du divin ; par extension, le refuge, l'asile, le monastère.

Açvins, nom de deux divinités jumelées.

adhyāsa, la surimposition ; le transfert inadéquat.

adhyāya, la section, le chapitre.

adhyātma, le microcosme.

adhidaiva, le macrocosme.

advaita, le non-dualisme ; système qui nie toute dualité ; *Gauḍapāda* et *Çaṃkara* en sont les fondateurs.

āgāmin, qui est à l'origine ; l'*āgāmi-karman* est le *karman* en formation.

Agni, le Feu ; divinité de la région terrestre.

aham asmi, Je suis.

aham brahm-âsmi, Je suis *Brahman* ; un des grands *mantras* védiques par lesquels s'exprime l'identité du *jīva* et de *Brahman.*

ahaṃ-kāra, le sens du moi ; l'ipséité ; facteur d'individuation.

ahaṃ-kṛti, synonyme d'*ahaṃ-kāra.*

ahaṃ-padārtha, la connaissance particulière qui a le « moi » pour objet et qui accompagne toutes les opérations mentales.

aitarey-ôpaniṣad, l'une des principales *upaniṣads.*

ajñāna, la nescience ; l'antonyme de connaissance.

ākāça, l'éther, l'espace ; l'état primordial de la substance ; le milieu spirituel, subtil ou grossier ; c'est le continuum en lequel se développent les multiples états de l'être. Voir également les termes : *vāyu, tejas, apas* et *pṛthivī.*

akhaṇḍa, inconditionné, homogène, indivisible.

ānanda, la Félicité absolue ; une des trois caractéristiques de *Brahman* ; voir *sat* et *cit.*

Ānanda Bhāratī-tīrtha, vraisemblablement le même que *Bhāratī-tīrtha.*

Ānanda-giri ou *Ānanda-jñāna,* célèbre philosophe hindou qui a composé une glose sur les commentaires de *Çaṃkara.*

ānandamaya-koça, la gaine de Félicité qui constitue le corps causal de l'individualité humaine ; voir *koça.*

aṇḍa-ja, né d'un œuf.

anirvacanīya, indescriptible ; c'est la caractéristique spécifique de *māyā* dont on ne peut dire ni qu'elle est, ni qu'elle n'est pas.

antaḥ-karaṇa, l'organe interne ; cet organe remplit quatre fonctions différentes et, selon la fonction considérée, reçoit les appellations suivantes : *buddhi, ahaṃkāra, manas* et *citta.*

antar-yāmin, l'Ordonnateur interne, le Régent intérieur.

antar-yāmy amṛtaḥ, l'immortel Régent intérieur.

anvaya-vyatireka, le principe des variations concomitantes qu'appliquait déjà le système *nyāya.* Dans le *vedânta,* cette méthode est habituellement désignée en tant que *bhāga-tyāga-lakṣaṇā.*

apâna, une des cinq modalités de l'Énergie vitale ; voir *prâṇa* ; *apâna* est la fonction d'élimination.

aparā-vidyā, la connaissance profane ; s'oppose à *parā-vidyā* : la connaissance sacrée.

aparokṣa, l'appréhension directe : l'intuition.

apas, la substance à l'état fluide ou aqueux, caractérisée par la « contraction » produite par la vibration centripète ; voir *ākāça, vāyu, tejas* et *pṛthivī.*

aropa, l'apparence illusoire.

artha, l'objet.

asaṃprajñāta-samādhi, le *samādhi* d'où est exclue toute différenciation ; l'équivalent du *nirvikalpa-samādhi.*

asat, ce qui n'est pas *sat* : existence absolue.

asmaj-jagat, le monde intérieur ; l'antonyme de *yuṣmaj-jagat,* le monde extérieur.

asti, l'existence.

ātman, le Soi ; si l'on confère au terme *ātman* un sens universel, le Soi est l'équivalent de *Brahman.*

ātharva-veda, un des quatre *vedas* ; les trois autres sont : le *ṛg-veda,* le *yajur-veda* et le *sāma-veda.*

avaccheda, la limitation.

avaccheda-vāda, la théorie des limitations.

avacchinna, limité.

a-vaṅ-mānasa-gocara, qui est hors de la portée du mental et du langage.

āvaraṇa-çakti, le pouvoir d'obnubilation de *māyā.*

avasthā traya, le triple état (veille, rêve et sommeil profond) sur lequel porte l'analyse du *vedânta* en vue de parvenir à la Réalité.

āveça, l'absorption, l'immersion.

avidyā, l'ignorance individuelle.

āvṛti-çakti, synonyme d'*āvaraṇa-çakti.*

avyakta, l'Indifférencié ; le non-manifesté. Ce terme peut prêter à confusion, car, selon le cas, il peut désigner soit l'état causal (qui fait partie de la manifestation), soit l'état absolument inconditionné (*turīya*).

ayam ātmā brahma, cet *ātman* (qui est en ce cœur) est *Brahman* ; un des grands *mantras* védiques.

B

babu Durgācaran Chattopâdhyāya, célèbre professeur de sanskrit à l'université de Bénarès.
bhāmatī, commentaire par *Vācaspati Miçra* sur le *çarīraka-bhāṣya* de *Çaṃkara* (fin du IXe siècle).
bhāga-tyāga-lakṣaṇā, méthode qui permet d'éliminer de deux termes tous leurs éléments accidentels et contingents et d'en dégager l'identité essentielle ; synonyme d'*anvaya-vyatireka.*
bhagavad-gītā, poème philosophique et religieux qui fait partie de la *smṛti* (tradition humaine).
Bhāratī-tīrtha, auteur présumé du *dṛg-dṛçya-viveka.*
bhāṣya (s. m.), le commentaire.
bhāti, l'éclat, la luminosité, la cognoscibilité.
bhāva-rūpa, la forme d'existence ; certaines écoles du *vedânta* reconnaissent ainsi à l'*avidyā* une forme d'existence.
bhoktā, le bénéficiaire des joies et, par conséquent, des souffrances. Ce dernier terme, ainsi d'ailleurs que celui de *kartā,* l'agent, caractérise le *jīva* empirique.
bhrānti, l'erreur qui fait prendre une chose pour ce qu'elle n'est pas.
bhūta, un des cinq éléments subtils qui résultent du brassage des *tanmātras* ; voir *mahā-bhūta.*
Brahmā, une des divinités de la Trinité hindoue ; l'aspect créateur du Divin.
Brahman, l'absolu, l'inconditionné ; la Totalité.
brahma-cārin, l'étudiant qui reçoit l'enseignement spirituel.
brahma-carya, la continence ; premier *āçrama* de la vie brâhmanique ; le stade de l'étudiant.
Brahmânanda-bhāratī, auteur présumé d'un commentaire sur le *dṛg-dṛçya-viveka.*
brahm-âsmi, Je suis *Brahman,* un des grands *mantras* védiques.
brāhmaṇa, portion liturgique de chaque *veda* où est décrite la manière de célébrer le sacrifice.
brahma-sūtra ou *vedânta-sūtra,* codification, attribuée à *Vyāsa* — des principaux passages des *vedas.*
brahma-vidyā, la connaissance de *Brahman* ; la science sacrée.
bṛhadāraṇyakôpaniṣad, une des plus antiques et des plus importantes *upaniṣads.*
buddhi, l'intellect supérieur — la raison ; la partie la plus subtile et la plus pure de l'organe interne qui, constituant dans l'individualité humaine un plan de réfraction, capte un reflet de la lumière de l'*ātman* ou de la pure Conscience (*cit*) ; voir *aham-kāra, manas* et *citta.*

C

(se prononce *tch*)

cit, la pure Conscience.
cid-ābhāsa, le reflet de la pure Conscience dans l'organe interne ; s'oppose à *kūṭa-stha,* l'immuable, le support : l'*ātman.*
citta, une des quatre fonctions de l'organe interne (voir *antaḥ-karaṇa*) ; *citta* désigne le mental dans le sens le plus étendu ; lorsqu'il est employé concurremment avec *manas,* il indique l'ensemble des tendances à l'état latent (*saṃskāras*) qui déter-

minent le *karman* individuel. *citta* est ainsi le réceptacle des souvenirs et des propensions qui proviennent d'expériences antérieures.
citta-vṛtti, mode mental, disposition d'esprit.

Ç

(se prononce *ch*)

çabda, son qui a une signification, qui répond à une volonté d'expression.
çabda-brahman, le verbe de *Brahman.*
çabda-tanmātra, l'élément primordial et subtil du son.
çakti, le pouvoir ; on attribue ainsi à *māyā* deux pouvoirs : celui d'obnubilation (*āvaraṇa* ou *avṛti-çakti*) et celui de projection (*vikṣepa-çakti*). Le premier est l'effet du *tamas* ; le second, l'effet du *rajas.*
Çaṃkara ou *Çaṃkarâcārya,* philosophe et saint hindou qui a vécu au IXe siècle de notre ère ; il a commenté les *Brahma-sūtras* et les plus importantes *upaniṣads,* et exposé la philosophie de l'Un sans second (*advaita-vedânta*).
Çāṇḍilya-vidyā, section de la *chāndogyôpaniṣad* où figure une des meilleures définitions de l'idéal cosmique (*saprapañca*).
çarīra, le corps ; le *vedânta* distingue dans l'individualité humaine trois corps différents :

— le corps grossier : *sthūla-çarīra* qui fonctionne à l'état de veille ;
— le corps subtil : *liṅga* ou *sūkṣma-çarīra* qui fonctionne à l'état de rêve ;
— le corps causal : *kāraṇa-çarīra* en lequel l'individualité se résorbe pendant le sommeil profond.

Çiva, une des divinités de la Trinité hindoue ; l'aspect destructeur du Divin. *Çiva* est généralement considéré comme l'équivalent de l'Absolu.
çloka, le verset, la strophe.
çoka, la souffrance.
çravaṇa, l'audition ; la transmission de l'enseignement secret, de la bouche du Maître à l'oreille du disciple.
Çri, titre honorifique qui précède le nom d'un haut personnage ; par exemple : *Çrī Râmakrichna.*
Çṛṅgeri, lieu où se trouve un des grands monastères fondés par *Çaṃkara.*
çruti, les *vedas* et les *upaniṣads* constituent la Révélation hindoue ; ce que les *ṛṣis* d'autrefois ont entendu et ce qu'ils ont transmis oralement à leurs disciples.
çūnya, la vacuité, le néant.
çvetâçvatar-ôpaniṣad, une des principales *upaniṣads.*
Çvetaketu, personnage de la *chāndogyôpaniṣad,* fils d'*Uddālaka.*

Ch

(se prononce *t-ch-h*)

chāndogy-ôpaniṣad, une des principales *upaniṣads.*

D

darçana, le point de vue ; la perception spirituelle. Il existe dans la philosophie hindoue six grands systèmes ou *darçanas* : *nyāya, vaiçeṣika, mīmāṃsā, sāṃkhya, yoga* et *vedânta.*

deha, le corps grossier, l'enveloppe charnelle.
deva (m.) et *devatā* (f.), la divinité ; dans le texte, le mot *devatā* désigne la divinité (émanation de la *çakti* universelle) qui préside à chaque forme de l'activité individuelle ou cosmique. C'est ainsi que dans l'organisme humain, chacun des sens fonctionne, en quelque sorte, par délégation d'un principe universel.
dhātu, une des sept substances constituant le corps humain.
dhī, l'intelligence ; même sens que *buddhi*.
draṣṭā, le sujet qui perçoit, synonyme de *dṛk*.
dṛç, *dṛk* ou *dṛg*, le spectateur.
dṛçya, l'objet qui est vu ou perçu, c'est-à-dire le spectacle.
dṛçyatva, la perceptibilité.
dṛṣṭi-sṛṣṭi-vāda, théorie selon laquelle les phénomènes que nous percevons et que nous touchons n'ont pas d'existence objective.

E

(se prononce *é*)

eka-jīva, le *jīva* unique.
eka-jīva-vāda, la théorie d'après laquelle il n'existe qu'un seul *jīva*.

G

gandha-tanmātra, l'élément primordial de l'odeur.
Gārgī, personnage féminin de la *bṛhadāraṇyakôpaniṣad*, disciple de *Yājña-valkya*.
ghaṭa-bhāṣya, commentaire sur la cruche, composé par *Çaṃkara*, qui accompagne la *bṛhad-up*.
gṛha-stha, le chef de famille ; deuxième *āçrama* de la vie brâhmanique.
guṇa, caractéristique, qualité ; la nature primordiale (*prakṛti*) a trois *gunas* : *sattva*, *rajas* et *tamas*.
guru, le Maître spirituel.

H

(toujours fortement aspirée)

Harihara Ier, fondateur de l'empire de *Vijayanagar* (1336-1353).
hiraṇya-garbha, le germe d'or ; on désigne par ce terme l'aspect subtil de l'univers ; *hiraṇya-garbha* a, comme contre-partie, dans l'ordre individuel, *taijasa*, l'aspect subtil du *jīva*.

I

īçôpaniṣad, une des plus importantes *upaniṣads*.
īçvara, *Brahman* associé à la causalité : le Seigneur de *māyā* ; l'aspect du Dieu créateur. Au point de vue cosmique, *īçvara* a, dans l'ordre individuel, une contrepartie en *prājña* : le *jīva* réduit à l'état séminal ; *īçvara* exprime toutes les possibilités de l'être.
idamtā, l'haeccéité ; le sentiment indéterminé d'une « autre existence » ; s'oppose ainsi à l'ipséité ; le sens de subjectivité ne peut en effet s'élever que s'il se heurte au sens d'objectivité.

Indra, le dieu de la pluie ; une des divinités de la région intermédiaire.
indriya, la modification mentale qui s'associe à l'organe sensoriel lui-même. On distingue les cinq sens d'information (*jñānéndriyas*) des cinq sens d'action (*karmêndriyas*).
iṣṭa (*deva* ou *devatā*), l'idéal choisi par le disciple pour son ascèse.
iṣṭa-siddhi, il existe quatre ouvrages philosophiques d'inspiration védântique, portant chacun le nom de *siddhi,* savoir : *brahma-siddhi, naiṣkarmya-siddhi, īṣṭa-siddhi* et *advaita-siddhi* qui font autorité. L'*īṣṭa-siddhi* a été composée au XIII[e] siècle par *Vimuktâtman.*
iva, adverbe : pour ainsi dire ; en quelque sorte.

J

(se prononce *d-j*)

jaḍa, l'objet inanimé.
jaḍatva, nature d'une chose qui est inanimée : l'existence objective.
jagat, l'univers, le monde.
jāgrat, l'état de veille ; voir *svapna* : l'état de rêve, et *suṣupti* : l'état de sommeil *profond.*
jāgrat-suṣupti, ce terme technique caractérise le *nirvikalpa-samādhi* où l'aspirant entre, volontairement et consciemment, dans l'état de non-manifestation ; à ce moment, toutes les cloisons qui délimitaient l'expérience sont abattues, et le sage s'établit en *turīya.*
jahad-ajahat-lakṣaṇā, l'équivalent de *bhāga-tyāga-lakṣaṇā.*
Janaka, personnage célèbre dans la littérature hindoue. Il s'agit d'un roi qui a réalisé la Vérité suprême, tout en continuant à vivre dans le monde et à s'acquitter de ses devoirs particuliers.
jīva, l'individualité vivante. Le *vedânta* distingue :
— le *jīva* de l'expérience éveillée : *vyāvahārika-jīva* ;
— le *jīva* de l'hallucination onirique : *prātibhāsika-jīva* ;
— le *jīva* réel ou ontologique : *pāramârthika-jīva.*
jīva-ja, celui qui est né d'un germe.
jīvan-mukta, le libéré vivant.
jīvan-mukti, la libération ante mortem, par opposition à *videha-mukti,* la libération post mortem.
jīvâtman, le Soi vivant, l'*ātman* associé à une individualité vivante.
jñāna, la connaissance et, par conséquent, la libération ; discipline spirituelle par laquelle on accède à la Vérité suprême en faisant usage à tout instant de la faculté de discrimination entre le réel et l'irréel.
jñānêndriya, le sens d'information ; le *jīva* est pourvu de cinq *jñānêndriyas* : l'ouïe, le toucher (dans le sens le plus étendu), la vue, le goût et l'odorat qui correspondent, chacun à chacun, aux cinq éléments : éther, air, feu, eau et terre.
jñānin, l'aspirant qui suit la voie du *jñāna* pour connaître la vérité ; celui qui a réalisé la Vérité suprême.

K

kalpa, le cycle de manifestation qui s'étend entre deux *pralayas* (dissolutions cosmiques).
kalpanā, l'idéation.

kārana, la cause
kārana-çarīra, le corps causal constitué par la gaine de félicité : *ānandamaya-koça*.
karman, ce terme a différents sens et, en particulier, celui de mouvement. Il désigne aussi le principe de causalité qui joue dans l'existence humaine : nous recueillons ce que nous avons semé. Voir : *prārabdha-karman*, *samçita-karman* et *āgāmi-karman*.
karmêndriya, organe d'action. On distingue cinq organes d'action : ceux de locomotion, d'appréhension, d'expression, d'excrétion et de génération.
kartā, l'agent ; le sujet qui agit. Le *jīva*, qui est encore dans l'ignorance, s'imagine qu'il est le maître de ses actes, alors qu'en réalité il ne fait qu'obéir à ses désirs et céder à ses impulsions.
kath-ôpaniṣad, une des principales *upaniṣads*.
khanda, la partie, la division.
koça, la gaine ; l'individualité humaine se compose de cinq gaines :
— l'*annamaya-koça*, l'enveloppe charnelle qui constitue le corps grossier ;
— le *prāṇamaya-koça*, l'enveloppe d'énergie
— le *manomaya-koça*, l'enveloppe mentale
— le *vijñānamaya koça*, l'enveloppe d'intellect
} qui, à eux trois, constituent le corps subtil ;
— l'*ānandamaya-koça*, l'enveloppe de félicité qui constitue le corps causal.
Ces cinq gaines s'encastrent pour ainsi dire l'une dans l'autre dans un ordre croissant de subtilité ; la gaine extérieure est l'*annamaya-koça*, et la gaine intérieure l'*ānandamaya-koça*.
kundalinī, l'énergie qui réside à l'état latent en chaque être vivant. Lorsque cette énergie s'éveille, elle illumine, au cours de son ascension dans l'organisme, des niveaux de conscience de plus en plus élevés. La *kundalinī* individualisée finit par se résorber dans l'Énergie cosmique (*mahā-kundalinī*).
kūta-stha, l'Immuable, l'Inaltérable, c'est-à-dire l'*ātman* ou le Soi. *kūta-stha* s'oppose à *cid-ābhāsa*, lequel n'est que le reflet de l'*ātman* ou de la pure Conscience.

L

lakṣana, le caractère distinctif.
lakṣanā, la méthode.
lakṣy-ârtha, la signification implicite ou indirecte ; s'oppose à *vāçyârtha*, la signification explicite ou directe.
līlā (s. f.), le jeu.
linga-çarīra (ou *sūkṣma-çarīra*), le corps subtil qui est composé de trois gaines ; voir *koça*.

M

Mādhava-Vidyâranya (voir *Vidyâranya*).
mādhyamika, un des quatre grands systèmes bouddhiques qu'ont illustré *Nāgârjuna* et *Açvaghoṣa* ; il enseigne le *çūnyavāda* : la doctrine de la vacuité pure.
Madhvâcārya, philosophe qui a fondé le dualisme catégorique (XII[e] siècle).
mahad-devānam asuratvam ekam, la vénérable divinité des Êtres resplendissants est unique.
mahat, l'Intelligence cosmique ; le premier effet de *prakṛti*.
mah-âtman, la grande âme ; l'éminente personnalité spirituelle.
mahā-bhūta, état grossier de la matière qui se rapproche sensiblement de ce que nous appelons, en Occident, « les éléments ».

mahā-kuṇḍalinī, l'Énergie cosmique ; la *çakti* de *Çiva*.

mahā-vākya, la formule sacrée.

Maitreyī, héroïne de la *bṛhadaraṇyakôpaniṣad* ; une des deux épouses du sage *Yājña-valkya*.

malayāla, langue parlée sur la côte occidentale du sud de l'Inde.

manana, la réflexion incessante à laquelle le disciple doit se livrer afin de s'assimiler l'enseignement spirituel que lui a imparti le *guru*.

manas, une des fonctions de l'organe intérieur est de s'associer aux organes sensoriels ; c'est cette fonction qui porte le nom de *manas* ; *manas* est ainsi le chef des *indriyas* ; par opposition à *prâṇa*, *manas* représente aussi l'élément conscient de l'individualité.

māṇḍūkya-kārikā, commentaires sur la *maṇḍukyôpaniṣad* par *Gauḍapāda*.

maṇḍūky-ôpaniṣad, une des principales *upaniṣads*.

mantra, ce terme a plusieurs sens : en premier lieu, les *mantras* sont des poèmes religieux qui font partie des *vedas*. Les *mantras* sont également des formules sacrées par lesquelles s'exprime l'énergie de la pensée considérée elle-même comme la manifestation du divin.

Maruts, dieux de la région intermédiaire ; divinités de la tempête et du vent.

mata (s. m.), l'opinion individuelle ou collective ; s'oppose à *tattva* : la vérité.

Mātariçvan, autre nom d'*Agni*.

māyā, l'apparence phénoménale du monde ; dans un certain sens, *māyā* est, pour le *vedânta*, ce que *prakṛti* est pour le *sāṃkhya*. *māyā*, en tant que *çakti* de *Brahman*, a deux pouvoirs : *vikṣepa-çakti* et *āvaraṇa-çakti* (voir ces deux derniers termes).

māyā-vāda, doctrine du *vedânta* d'après laquelle *Brahman* paraît devenir l'univers ; synonyme de *vivarta-vāda*.

mīmāṃsā (s. f.), un des six grands systèmes de la philosophie hindoue.

Mitra, un des dieux de la région supérieure.

moha, l'illusion.

mokṣa, la libération ; la délivrance considérée comme le but de l'existence humaine.

mukti, l'état de libération, par exemple : *jīvan-mukti* et *videha-mukti*, voir ces deux termes.

muktik-ôpaniṣad, une des *upaniṣads* mineures.

mūl-âvidyā, l'ignorance universelle qui a pour contre-partie, dans l'ordre individuel, *tūl-âvidyā*.

muṇḍak-ôpaniṣad, une des principales *upaniṣads*.

N

Nāgârjuna, grand philosophe bouddhiste : un des représentants les plus éminents du *mādhyamika* (voir ce terme).

nāma, le nom ; la distinction mentale qui correspond à la distinction formelle (*rūpa*).

nāma-rūpa, les noms-et-formes qui constituent le « devenir » et par lesquelles s'exprime toute la *çakti* du divin. Cette formule s'oppose ainsi à celle qui indique, au contraire, l'aspect immuable de la Réalité : *sac-cid-ānanda*.

nêti nêti, formule qui signifie : l'élimination exhaustive des attributs ; cette négation prépare l'affirmation qui suit : « Tout ceci est *Brahman*. »

Niçcala-dāsa, auteur d'un ouvrage intitulé *vṛtti-prabhākara*.

nididhyāsana, la pratique assidue de la méditation.

nidrā, genre de torpeur ou d'engourdissement qui s'étend sur les trois états ; *nidrā*

est en quelque sorte l'équivalent de l'ignorance connaturelle au *jīva* tant que ce dernier n'a pas réalisé l'ultime Vérité. *nidrā* pourrait être traduit comme la « non-appréhension du réel ».

nirāsa, la réfutation.

nirguṇa, non-qualifié, sans attributs ; s'oppose à *saguṇa* : avec attributs. On peut concevoir *Brahman* soit comme *saguṇa-brahman* : c'est l'équivalent d'*içvara,* soit comme *nirguṇa-brahman* : l'Absolu.

nirvāṇa, l'extinction du monde extérieur ; ce terme qui appartient au langage philosophique des bouddhistes se réfère vraisemblablement à l'expérience métaphysique que le *vedânta* désigne sous le nom de *nirvikalpa-samādhi.*

nirvikalpa-samādhi, le *samādhi* d'où toute différenciation est exclue ; c'est le genre de concentration le plus profond, car, ici, toute notion de dualité s'abolit.

niṣprapañca, adj. signifiant : acosmique ; s'oppose à *saprapañca* : cosmique. D'après le point de vue *niṣprapañca, Brahman* outrepasse le monde et cette doctrine fait ressortir le caractère transcendantal de *Brahman.*

nyāya, un des six grands systèmes philosophiques (*darçanas*) de l'Inde.

O

om ou *oṃkāra,* syllabe mystique considérée comme le symbole de la Totalité : le Verbe sacré.

P

pāda, le pied, la division, le chapitre.

pañca-daçī, ouvrage philosophique composé par *Mādhava-Vidyâraṇya* (XIVe siècle), lointain disciple de *Çaṃkara.*

pañcī-karaṇa, la quintuple mixtion des *tanmâtras* ; ce brassage produit les *mahābhūtas,* lesquels forment eux-mêmes les objets du monde extérieur.

para-brahman ou *parama-brahman,* le *Brahman* suprême, absolument inconditionné.

parama-haṃsa, titre donné à d'éminentes personnalités religieuses.

pāram-ârthika, adjectif signifiant : réel, ontologique. Le *pāramârthika-jīva* est le véritable *jīva.* Sous ce biais, le *jīva* ne diffère en rien de *Brahman.*

pāram-âtman, l'*ātman* suprême ; le Soi universel ; l'équivalent de *Brahman.*

pāra-vidyā, la connaissance sacrée ; s'oppose à *aparā-vidyā,* la connaissance profane.

pariṇāma-vāda, doctrine d'après laquelle l'univers serait une émanation de *Brahman.*

Patañjali, philosophe et grammairien célèbre ; a vraisemblablement vécu au IIe siècle avant J.-C. ; auteur des « Aphorismes » qui servent de base au système et à la discipline du *yoga.*

pradhāna, ce terme a le même sens que *prakṛti* ; c'est le support ou la cause de l'univers.

prakaraṇa, le traité succinct, le précis.

prajñā (s. f.), la conscience ; dans le langage philosophique, *prajñā* désigne la condition indifférenciée de sommeil profond.

prâjña, le *jīva* qui se trouve à l'état causal : le dormeur. Ce terme représente, dans l'ordre individuel, ce qu'est *īçvara,* dans l'ordre universel.

prajñānam brahma, Brahman est Conscience pure ; un des grands *mantras* védiques.

prakṛti, la nature primordiale ; s'oppose à *puruṣa,* l'Esprit, dans la philosophie *sāṃkhya.*

pralaya, la dissolution cosmique qui a lieu à la fin de chaque cycle (*kalpa*).

prâṇa, le souffle vital ; l'énergie primordiale. On distingue cinq aspects ou fonctions de *prâṇa* :

— *prâṇa,* proprement dit : l'appropriation ;
— *apâna,* l'élimination ;
— *samāna,* l'assimilation ;
— *vyāna,* la distribution ;
— *udāna,* l'expression.

prâṇâyāma, l'accroissement, la condensation d'énergie.

prârabdha, le *prârabdha-karman* est le *karman* auquel nous devons le corps que nous possédons actuellement ; c'est le *karman* qui vient à maturité.

prātibhāsika, illusoire ; le *prātibhāsika-jīva* est le *jīva* de l'hallucination onirique.

pratibimba-vāda, la théorie du *jīva* reflété.

pratyakṣa, l'appréhension indirecte qui s'effectue au moyen des sens ; s'oppose à *aparokṣa* : l'appréhension directe ou intuitive.

priyā, l'attraction qui est à l'origine de toute affectivité ; une des cinq caractéristiques universelles ; l'équivalent d'*ānanda.*

pṛthivī (s. f.), la terre ; l'état solide de la matière ; la vibration, chargée de *tamas,* qui produit la cohésion, l'impénétrabilité.

puruṣa, le Principe spirituel qui s'oppose à *prakṛti* dans le système *saṃkhya.* L'habitant intérieur, l'Être intime : l'*ātman* ou le Soi.

puruṣa-sûkta, le chant du *puruṣa* — passage des *vedas.*

pūrva-pakṣin, l'adversaire.

R

Rāhu, d'après la mythologie hindoue, ce démon demeure au firmament et il reste, habituellement, invisible. Il ne devient perceptible que lorsqu'il entre en conjonction avec la lune ou le soleil ; c'est ainsi que l'on expliquait le phénomène des éclipses partielles ou totales. Il ne conviendrait pas d'en conclure que les sages d'autrefois ne voyaient pas plus loin, car *Rāhu* est souvent désigné, dans des textes très anciens, en tant que *bhū-chāya* : celui qui projette une *ombre* sur la terre

rajas, l'activité, le dynamisme passionnel : un des trois *guṇas.*

Râmakrichna, né en 1835 ; mort en 1886, près de Calcutta. A successivement réalisé l'idéal de toutes les grandes religions ; a suscité un puissant mouvement spirituel dont l'action se fait sentir maintenant dans tous les domaines.

Rāmânuja, fondateur du *viçiṣṭâdvaita,* le non-dualisme qualifié (XII[e] siècle).

rasa, la saveur, la sève.

rasa-tanmātra, l'élément primordial qui constitue la saveur.

ṛg-veda, le premier et le plus ancien des quatre *vedas.*

ṛṣi, le sage ; celui qui a réalisé la Vérité suprême ; ce terme s'applique, en général, aux sages d'autrefois qui ont reçu la révélation du Divin.

S

sādhaka, le disciple qui s'astreint à des pratiques spirituelles.

sādhanā, l'effort spirituel auquel se livre l'aspirant en vue de réaliser son idéal (*iṣṭa*).

saguṇa, adjectif signifiant : pourvu de qualités ou d'attributs ; on dit ainsi le *saguṇa-*

brahman, le *Brahman* causal, Seigneur de *māyā*, l'équivalent d'*içvara* ; l'idéal du *saguṇa-brahman* prépare à l'expérience du *nirguṇa-brahman*, le *Brahman* absolument inconditionné.

sâkṣin, le Témoin qui, en tant que pure Conscience, réside en chaque individualité.

sâkṣi-jñāna, la connaissance du témoin ne connaît jamais d'éclipses ; elle est permanente et s'oppose ainsi à *vṛtti-jñāna*, la connaissance empirique ou discursive qui, elle, est intermittente.

samādhi, la concentration, l'absorption ; voir *savikalpa* et *nirvikalpa*.

samāna, une des fonctions de l'Énergie vitale ou *prâṇa* : l'assimilation.

samānâdhikaraṇya, la coordination fonctionnelle entre les deux genres de connaissance : *sâkṣi-jñāna* et *vṛtti-jñāna*.

saṃcita, adjectif signifiant : « emmagasiné, accumulé » ; le *saṃcita-karman* ne donnera ses fruits qu'au cours d'existences ultérieures.

saṃhitā, la collection : la *ṛg-saṃhitā* et l'*atharva-saṃhitā* comprennent les *mantras* védiques.

sāṃkhya, un des six grands systèmes de la philosophie hindoue ; voir *darçana*.

saṃnyāsa, la vie monastique ; le quatrième des *āçramas*.

saṃnyāsin, le moine qui a renoncé à tout et qui se trouve au quatrième *āçrama* de la vie brâhmanique.

saṃsāra, ce mot a deux significations : le monde de la transmigration et l'univers des apparences ; dans les deux cas, il désigne le « flux mouvant des phénomènes ».

saṃskāras, les tendances innées ; l'ensemble des conditions et des propensions qui déterminent le *karman* de chaque individualité.

san-mātra, ce qui est incommensurable, infini : *Brahman*.

saprapañca, adjectif signifiant : « cosmique ». D'après le point de vue *saprapañca*, l'univers n'est pas extérieur à *Brahman* et cette théorie fait ressortir le caractère immanent de *Brahman* (voir *niṣprapañca*).

sarasvatī-rahasy-ôpaniṣad, *upaniṣad* mineure qui contient divers *çlokas* du *dṛg-dṛçya-viveka*.

sarga, le monde créé ; la création.

sarva-dharma-samanvaya, la synthèse de toutes les croyances.

sarvam khalu idam brahma, tout cet univers est *Brahman*.

sat, l'Existence absolue, inconditionnée ; l'Être pur.

sat-cit-ānanda (*sac-cid-ānanda*), les trois caractéristiques de la Réalité absolue : *Brahman*.

sattā (s. f.), la réalité ; le *vedânta* distingue trois ordres de réalité :
— la réalité ontologique : *pāramârthikā sattā* ;
— la réalité empirique : *vyāvahārika sattā* ;
— la réalité illusoire : *prātibhāsika sattā*.

sattva, l'équilibre, la pureté ; un des trois *guṇas* de *prakṛti* (voir *rajas* et *tamas*).

satyaṃ jñānam anantam, formule qui indique la nature réelle, spirituelle et infinie de *Brahman*.

savikalpa, avec modification ; le *savikalpa-samādhi* est un genre de concentration où subsiste encore — si faible qu'il soit — le sens de dualité.

skanda, un des agrégats de l'individualité humaine.

smṛti, la tradition : ce qui a été conservé dans la mémoire. Ce terme s'applique aux textes sacrés, indirectement inspirés, qui constituent la tradition humaine ; la *smṛti* s'oppose à la *çruti* (la tradition révélée). *smṛti* et *çruti* forment l'ensemble des saintes Écritures hindoues.

sparça-tanmātra, l'essence subtile qui constitue les propriétés thermiques des

choses et qui a pour contre-partie, dans l'organisme humain, le toucher, au sens le plus étendu du terme.

Soma, une des divinités de la région terrestre.

sthūla-çarīra, le corps grossier qui ne comporte qu'une seule gaine : *annamaya-koça.* Voir également *liṅga* ou *sūkṣma-çarīra* et *kāraṇa-çarīra.*

Sūrya, la divinité du Soleil.

suṣupti (s. f.), le sommeil sans rêves, le sommeil profond. La vie humaine s'étend sur trois états ou conditions (*avasthā traya*) : *jāgrat,* état de veille — *svapna,* état de rêve — *suṣupti,* état de sommeil profond. Ces états ont, chacun en particulier, un système de références qui leur est propre. L'Inde a institué une méthode objective qui permet d'étudier chacun d'eux sans introduire dans l'analyse des préjugés qui appartiennent aux autres états et de dégager ainsi la suprême Vérité

sūtra, le fil qui relie entre elles plusieurs choses ; ce mot signifie aussi le verset, l'aphorisme.

svāmin ou *svāmi* (ou encore *swâmi*), titre de respect décerné à un moine, à un personnage spirituel.

svânubhūti, la réalisation du Soi.

sveda-ja, né de la fermentation qui se produit dans un milieu chaud et humide.

T

taijasa, le brillant, le lumineux (qui a la nature de *tejas*), c'est le *jīva* de l'hallucination onirique, la condition subtile dans l'ordre individuel. Ce terme a pour correspondant, dans l'ordre universel, celui de *hiraṇya-garbha.*

taittirīy-ôpaniṣad, une des principales *upaniṣads.*

taj-ja-l-an, tat : cela qui — *ja* : donne naissance au monde — *li* : qui l'absorbe — *an* : et qui le conserve.

tamas, l'inertie, la roideur obscure : un des trois *guṇas* de la *prakṛti* primordiale ; voir également : *rajas* et *sattva.*

tantra, ce terme a plusieurs sens : il désigne, d'une part, la « méthode » ; voir à ce propos : *puruṣa tantra* et *vastu tantra.* D'autre part, c'est la doctrine qui glorifie et qui utilise, pour l'ascèse du disciple, la *çakti* de *Brahman* ou de *Çiva.*

tanmātra, une des cinq essences subtiles ou substances invisibles qui, par une succession de dosages et de dégradations, constituent l'univers sous son aspect grossier (équivalent de *bhūta*).

tattva, ce terme est utilisé dans deux sens très voisins l'un de l'autre : *tattva* est la Vérité et s'oppose ainsi à *mata* (l'opinion ou la croyance), mais *tattva* signifie aussi la *catégorie,* dans le langage philosophique. Chaque système hindou reconnaît un nombre variable de *tattvas* ou catégories dans sa recherche de la Vérité.

tat tvam asi, Et Cela, tu l'es, toi aussi ! un des *mantras* védiques par lesquels s'exprime l'identité du *jīva* et de *Brahman.*

tejas, la substance à l'état igné ; exprime la dilatation produite par la vibration centrifuge ; voir *ākāça, vāyu, apas, pṛthivī.*

telegu, une des langues de l'Inde, parlée par plus de quarante millions d'habitants, entre Orissa et Madras.

tīrtha, adjectif signifiant : « sacré, saint » ; voir *Bhāratī-tīrtha.*

trivṛt-karaṇa, la triple mixtion, le brassage des trois éléments primordiaux : le feu, l'eau et la nourriture (qui représente ici la terre). C'est de cette combinaison que l'univers a pris naissance. Voir également le terme *pañcī-karaṇa* qui représente une conception analogue.

tūl-âvidyā, l'ignorance individuelle qui est la contre-partie de l'ignorance cosmique : *mūl-âvidyā.*

turīya, le « Quatrième » ; ce terme désigne la Réalité supra-consciente qui, tout à la fois, outrepasse les trois états et constitue le substrat de chacun d'eux.

U

(se prononce *ou*)

udāna, une des cinq fonctions de l'Énergie vitale (*prâṇa*) : l'expression.

Udayana, un des tenants du système *nyāya.*

Uddālaka, personnage de la *chāndogyôpaniṣad,* père de *Çvetaketu.*

upaçānto 'yam ātmā, le Soi est le silence, fragment d'une *upaniṣad* perdue.

upâdhi, conditionnement adventice.

upaniṣad, Les *upaniṣads* sont des textes religieux et philosophiques, rattachés aux *brāhmaṇas* des *vedas* ; avec les *brahma-sūtras,* elles constituent la doctrine védântique. Les plus importantes *upaniṣads* ont été commentées par *Çaṃkara.*

upâsana, exercice de concentration mentale prescrit à l'aspirant pour lui permettre d'atteindre à l'état d'absorption (*samādhi*).

Uṣas, déesse de l'Aurore.

utpatti-prakaraṇa, le traité de la création.

V

vāk ou *vāc,* la voix, le langage articulé.

vācy-ârtha, la signification explicite ou directe ; s'oppose à la *kṣy-ârtha* : la signification implicite ou indirecte.

vaiçeṣika, un des six grands systèmes de la philosophie hindoue.

vaiçvā-nara, ce terme désigne le *jīva* à l'état de veille.

vairāgya, le renoncement.

vaiyāsika-nyāya-mālā, ouvrage philosophique dont *Bhāratī-tīrtha* est l'auteur présumé.

vākya-sudhā, commentaire sur le *dṛg-dṛçya-viveka* qui est attribué à *Brahmânanda-bhāratī.*

vānaprastha, l'anachorète, celui qui se trouve au troisième stade (*āçrama*) de la vie brâhmanique.

Varuṇa, le dieu des eaux ; divinité de la région supérieure.

vastu-tantra, la méthode objective, qui s'oppose à *puruṣa-tantra,* la méthode subjective.

vāyu, la vibration qui se propage transversalement dans l'*ākāça* ; l'état gazeux ou aérien de la substance primordiale (voir : *ākāça, tejas, apas* et *pṛthivī*). Le souffle vital en tant que manifestation subtile et spontanée de la Vie éternelle ; équivalent cosmique de *prâṇa.*

vedânta, la fin, le couronnement des *vedas* ; par ce terme, on désigne les *upaniṣads* et les *brahma-sūtras.*

vicāra, l'investigation rationnelle, l'enquête philosophique qui conduit l'aspirant à la découverte de la Vérité.

viçeṣaṇa jñāna, Dans tout jugement qui prend pour s'exprimer la forme suivante : cette cruche, cette étoffe, etc... est existante, la conscience d'existence dénotée par l'attribut est stable et permanente.

viçesya jñāna, par contre, dans cette même catégorie de jugement, la conscience du substantif est accidentelle et contingente, car, dans chaque jugement, nous passons d'un objet : cruche, à un autre : étoffe, et ainsi de suite.

viçiṣṭâdvaita, le monisme qualifié, école de pensée védântique dont *Çrī Rāmânuja* est le fondateur.

viçva, le *jīva* dans la condition de veille ; même signification que *vaiçva-nara* ; a, comme contre-partie, dans l'ordre universel, le *virāṭ* ; *viçva* n'est qu'une infime parcelle de *virāṭ*.

videha-mukti, la libération post mortem, du point de vue théologique ; s'oppose à la libération ante mortem, en ce corps de chair, laquelle est l'idéal philosophique et peut être réalisée expérimentalement par le disciple qui s'astreint à une discipline spirituelle appropriée.

Vidyâraṇya (voir *Mādhava*), célèbre philosophe hindou à qui l'on attribue différents ouvrages importants, entre autres : la *pañca-daçī.* Avant de se retirer du monde et d'entrer dans un monastère, *Vidyâraṇya* fut successivement le ministre, le général et le vice-roi de l'empereur *Harihāra Ier*.

Vijayanagar, le grand empire hindou qui, du XIVe au XVIe siècle, s'est opposé à l'invasion musulmane ; il marque, pour l'Inde méridionale, la plus glorieuse période de son histoire.

vikṣepa-çakti, le pouvoir de projection de *māyā* ou de la *çakti* de *Çiva* ; c'est la force créatrice qui s'exerce dans la manifestation. Voir également *āvaraṇa* ou *āvṛti-çakti.*

virāṭ, l'ensemble des êtres vivants. *Brahman, īçvara, hiraṇya-garbha* et *virāṭ* représentent ainsi, du point de vue de la manifestation, les différents états de l'Être. Pour la théologie hindoue, *īçvara, hiraṇya-garbha* et *virāṭ* sont, en quelque sorte, des condensations et, partant, des dégradations de *sat.*

Viṣṇu ou *Vichnou,* un des dieux de la Trinité hindoue, l'aspect conservateur du Divin.

vivarta-vāda, synonyme de *māyā-vāda,* doctrine selon laquelle *Brahman* paraît devenir l'univers.

viveka, la discrimination entre le réel (*sac-cid-ānanda*) et l'irréel (*nāma-rūpa*).

Vivekânanda, le *swāmi Vivekânanda* fut le principal disciple et le continuateur de *Çrī Râmakrichna.*

viveka-cūḍā-maṇi, « Le plus beau fleuron de la discrimination », ouvrage philosophique attribué à *Çaṃkara.*

vṛtti, la modification, la vague mentale.

vṛtti-jñāna, la connaissance empirique ou discursive ; ce genre de connaissance est momentané et il s'oppose à *sâkṣi-jñāna,* la connaissance sans éclipse du témoin.

vṛtti-prabhākara, ouvrage philosophique attribué à *Niçcala-dāsa.*

vyāna, une des fonctions de l'énergie vitale ou *prâṇa* : la distribution.

vyavahāra, l'expérience que nous faisons du monde extérieur.

vyāvahārika, empirique : le *vyāvahārika-jīva,* le *jīva* de l'état de veille ; voir également : *pāramârthika* et *prātibhāsika.*

Y

Yājña-valkya, nom d'un Instructeur spirituel qui figure dans la *bṛhadāraṇyakôpaniṣad.*

Yama, le dieu de la Mort.

yoga, ce terme signifie « union », mais il désigne aussi, tout ensemble, un des grands systèmes de la philosophie hindoue et la méthode qui permet de réaliser la vérité.

Le mot *yoga* est fréquemment employé comme synonyme d'effort personnel et de discipline spirituelle. Il existe un grand nombre de *yogas* : *bhakti*, *jñāna*, *karma*, *rāja*, *laya*, *asparça-yoga*, etc...

yoga-vāsiṣṭha, poème philosophique d'inspiration védântique.

yogin, ascète qui suit une méthode de *yoga*.

yuṣmaj-jagad, littéralement « votre univers » ; le monde extérieur ; s'oppose ainsi à *asmaj-jagat* « notre univers » : le monde intérieur. Ces deux expressions équivalent respectivement, la première au « non-moi », et la seconde au « moi ».

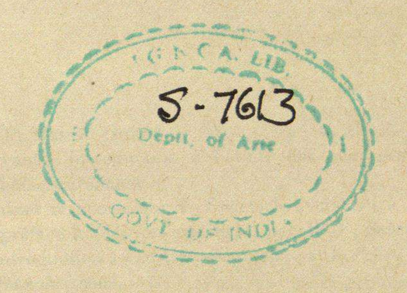


TABLE DES MATIÈRES

IMPRIMÉ PAR L'IMPRIMERIE DURAND A CHARTRES (EURE-ET-LOIR) FRANCE (3-1946).

N° 2279. — Dépôt légal : 2e trimestre 1946. O.P.I.A.C.L. 31.0322.